

الكتاب
الكتاب
٢١٠

سارنيدر
بحثنا عن عالم افضل

ترجمة: د/ أحمد مستجير





General Organization Of the Alexan-
dria Library (GOAL)

Bibliotheca Alexandrina

بحثنا عن عالم افضل

الآلف كتاب الثانى

الإشراف العام

د. بسمير سرحان

رئيس مجلس الإدارة

مدير التحرير

أحمد صليحة

مكثير التحرير

عزت عبدالعزیز

الإخراج الفنى

لمياء محرم

بحثا عن عالم أفضل

(محاضرات و مقالات ثلاثين عاما)

تأليف

كارل بوبر

ترجمته إلى الإنجليزية لودا ج. بيثيت ، مع مادة إضافية لميليتا مير ،

و راجع الترجمة الإنجليزية السير كارل بوبر ج. ميليتا مير

ترجمة

الدكتور أحمد مستجيب



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٦

هذه ترجمة كتاب

In Search of a Better World

By

Karl Popper (1992)

الترجمة مهداة إلى

الاستاذ الدكتور أبي شادي الروبي

عالما و فيلسوفا و صديقا

الفهرس

الصفحة

٧	ملخص فى صورة مقدمة
	الجزء الأول: عن المعرفة
١٣	(١) المعرفة وصياغة الواقع
٤٧	(٢) عن المعرفة والجهل
٦٣	(٣) عما يُسمى مصادر المعرفة
٧٣	(٤) العلم والنقد
٨٥	(٥) منطق العلوم الاجتماعية
١٠٧	(٦) ضد التبجح

الجزء الثانى: عن التاريخ

١٢٧	(٧) كتب وأفكار (أول مطبوعات أوروبا)
١٤٩	(٨) عن صدام الثقافات
١٥٩	(٩) صانويل كانط : فيلسوف التنوير
١٦٩	(١٠) التحرر من خلال المعرفة
١٨٥	(١١) الرأى العام والمبادئ الليبرالية
١٩٧	(١٢) نظرية موضوعية للفهم التاريخى

الجزء الثالث: أحدث المكتشفات المسروقة من

هنا وهناك

٢١١	(١٣) كيف أرى الفلسفة ؟
٢٢٩	(١٤) التسامح والمسئولية الفكرية
٢٤٧	(١٥) بماذا يؤمن الغرب ؟
٢٦٩	(١٦) النقد الذاتى المبدع فى العلم وفى الفن

معجم بالمصطلحات الانجليزية :

٢٨١	(أ) انجليزى - عربى
٢٩٤	(ب) عربى - انجليزى

ملخص فى صورة مقدمة

كل ما يحيا يبحث عن عالم أفضل .

البشر والحيوانات والنباتات ، وحتى الكائنات وحيدة الخلية ، كلها فى حالة نشاط دائم ، كلها تحاول أن تحسن وضعها ، أو هى على الأقل تحاول أن تتجنب التدهور . وحتى عندما ينام الكائن الحى فإنه يحفظ بنشاط حالة نومه . إن عمق النوم (أو ضلالتة) هو حالة من صنع الكائن ، حالة تُعزّز نومه (أو تبقى يقظا) . كل حى منشغل دوماً بمهمة حل المشاكل . تنشأ المشاكل عن تقييمه لوضعه وبيئته - الأوضاع التى يحاول الكائن تحسينها .

وكثيرا ما يتضح أن الحل الذى يجريه الكائن مضلل ، إذ يجعل الأوضاع أسوأ . عندئذ تُبذل محاولات جديدة - ينشط الكائن مرة أخرى يجرب ويخطئ .

يمكننا أن نلاحظ أن الحياة - حتى على مستوى الكائنات وحيدة الخلية - تجلب إلى العالم شيئا جديدا تماما ، شيئا لم يسبق وجوده : مشاكل ومحاولات نشطة لحلها ؛ تقييمات وقيما ؛ تجارب وأخطاء .

لنا أن نفترض أن التطوير الأكبر - تبعاً للانتخاب الطبيعى لداروين - سيكون من تخصيص الأنشطة فى حل المشاكل ، الباحث والمبدع ، مكتشف العوالم الجديدة والصور الجديدة من الحياة .

يجاهد كل كائن أيضاً كي يثبت أوضاع حياته الداخلية وكي يحفظ فرديته - ويطلق البيولوجيون على نتيجة هذا النشاط اسم " التناغم " . لكن هذا بدوره ليس إلا اضطراباً داخلياً ، نشاطاً داخلياً : نشاطاً يحاول تقييد الاضطراب الداخلي ، آلية استراتيجية ، إصلاحاً لأخطاء . لا بد أن يكون التناغم ناقصاً . لا بد أن يحدد نفسه . إن نجاحه الكامل إنما يعنى موت الكائن ، أو على الأقل توقف كل وظائفه الحيوية . إن النشاط والاضطراب والاستكشاف كلها ضرورية للحياة ، للقلق السرمدي ، للقصور الدائم ؛ السعى الدائم والأمل والتقييم والإبداع والكشف والتحسين ؛ للتعلم وإخلاق القيم ؛ وأيضاً للخطأ الأبدي ، خلق القيم السلبية .

تقول الدارونية إن الكائنات تتكيف مع بيئتها من خلال الانتخاب الطبيعي . وهي تعلمنا أن نور الكائنات في هذه العملية نور سلبي . لكن يبدو لي أن الأكثر أهمية هو أن أؤكد على أن الكائنات - أثناء بحثها عن عالم أفضل - تجتهد وتبتكر وتعيد تنظيم بيئات جديدة . هي تبني أعشاشاً وسدوداً وتلوا صغيرة وجبالاً . لكن ربما كان أخطر ما صنعتته شأننا هو تغييرها الغلاف الجوي الذي يحيط بالأرض ، بإثرائه بالأكسجين . ولقد كان هذا التغير بدوره نتيجة لاكتشاف أن ضوء الشمس يمكن أن يؤكل . لقد ظهرت مملكة النبات نتيجة كشف هذا المصدر الغذائي الذي لا ينضب ، وكشف الطرق التي لا تعد ولا تحصى لاقتناص الضوء . وظهرت مملكة الحيوان عندما اكتُشف أن النباتات يمكن أن تؤكل .

ونحن أنفسنا من صنع ابتكار لغة بشرية تميزنا . وكما يقول داروين (في كتاب أصل الإنسان ، الجزء الأول ، الفصل الثالث) إن استخدام وتطوير اللغة البشرية قد " أثر في ذهن نفسه " . يمكن لعبارات اللغة أن تصف وضعاً ، وهي قد تكون صحيحة أو خاطئة . من هنا يمكن أن يبدأ البحث عن الحقيقة الموضوعية - اكتساب المعرفة البشرية . ولا شك أن البحث عن الحقيقة ، وبخاصة في العلوم الطبيعية ، هو من بين أفضل وأعظم ما حققته الحياة خلال بحثها الطويل عن عالم أفضل .

لكن ، ألم نحطم بيئتنا بعلومنا الطبيعية هذه ؟ كلا ! لقد ارتكبنا أخطاء هائلة - وكل الكائنات الحية ترتكب أخطاء . من المستحيل حقاً أن نتنبأ بكل النتائج غير المقصودة لأفعالنا . والعلم هنا هو أملنا الكبير : إن منهجه هو إصلاح الخطأ .

لا أحب أن أنهي هذه المقدمة بون أن أقول شيئاً عن نجاح البحث عن عالم أفضل خلال أعوام حياتي السبعة والثمانين ، التي شهدت حربين عالميتين بلا معنى ، وديكتاتوريات مجرمة . فبالرغم من كل شيء ، وبالرغم من إخفاقاتنا الكثيرة ، فإننا ، نحن مواطني الديمقراطية الغربية ، نحيا في نظام اجتماعي أفضل (لأنه مُعدُّ للاستجابة للتقويم) وأكثر عدلاً من أي نظام في التاريخ المسجل . ولا زالت التحسينات الإضافية مطلوبة بإلحاح كبير (وإن كانت التحسينات التي تُزِيد من سلطة الدولة ، كثيراً ما تؤدي إلى عكس المطلوب) .

أود أن أذكر بإختصار شيئين نجحنا في تحسينهما .

الأهم من بينهما هو اختفاء الفقر المدقع الواسع النطاق الذي كان منتشرًا أيام طفولتي وشبابي (وإن لم يكن قد اختفى - للأسف - من مناطق مثل كلكتا) . ولقد يعترض البعض لأن هناك أناساً في مجتمعنا يتمتعون بثراء فاحش . ولكن ، لماذا يقلقنا هذا ولدينا موارد كافية - ونية حسنة - للصراع ضد الفقر وغيره من الآلام التي يمكن تجنبها ؟

أما الثاني فهو إصلاح القانون الجنائي . ربما أملنا في البداية أن تتخفف الجريمة إذا خففنا العقوبة ، فلما لم ينجح هذا ، رأينا مع ذلك أن نتحمل نحن - أفراداً وجمعياً - أثار الجريمة والفساد والقتل والجاسوسية والإرهاب ، والأخذ بالخطوة - المشكوك في أمرها كثيراً - بأن نحاول بالعنف القضاء على هذه الأشياء ، فنحيل بعض الأبرياء إلى ضحايا (يصعب للأسف أن نتجنب هذا تماماً) .

يتهم النقاد مجتمعنا بالفساد ، وإن كانوا قد يعترفون بأن الفساد يُلْقَى جزاءه أحياناً (وبرتجيت) . ربما كانوا لا يدركون البديل . إننا نفضل نظاماً يضمن الحماية القانونية الكاملة حتى للمجرمين الأشرار فلا يعاقبون في حالة الشك . ونحن نفضل

هذا النظام عن آخر لا يجد فيه حتى الأبرياء الحماية القانونية ، فيما قُبِحت حتى عندما تكون براحتهم أمراً لا يقبل الجدل (زخاروف) !

لكن ربما كان من الممكن أن نختار قيما أخرى عندما اتخذنا هذا القرار . ربما كان ما طبقناه دون أن ندري هو أحد تعاليم سقراط العظيمة : " أن تُظلم وتُقاسى ، خير من أن تُظلم " .

ل.أ.ز.ب .

كينلي

ربيع ١٩٨٩

الجزء الأول

عن المعرفة

(١)

المعرفة و صياغة الواقع البحث عن عالم أفضل

النصف الأول من عنوان محاضرتى ليس من اختيارى ، إنما اختاره منظمو
منتدى ألباخ . كان عنوانهم هو " المعرفة و صياغة الواقع " .

تتألف محاضرتى من أجزاء ثلاثة : المعرفة : الواقع : صياغة الواقع من خلال
المعرفة . والجزء الثانى الذى يعالج الواقع هو الأطول من بينها ، لأنه يحتوى على
الكثير مما يمهّد للجزء الثالث .

١- المعرفة

أبدأ بالمعرفة . إننا نحيا زمانا عادت فيه اللاعقلانية لتصبح عصرية . لذا أود أن
أبدأ بالقول بثنتى اعتبر أن المعرفة العلمية هى أفضل وأهم ما نمتلك من معارف - وإن
كنت أبدأ لا أعتبرها النوع الأوحى . و الملاح الرئيسى للمعرفة العلمية هى ما يلى :

(١) أنها تبدأ بمشاكل ، عملية ، ونظرية أيضا .

محاضرة ألقيت فى ألباخ فى أغسطس ١٩٨٢ . أضاف المؤلف العنوان القومى " البحث
عن عالم أفضل " .

و كمثال لمشكلة عملية رئيسية هناك صراع العلوم الطبية ضد الآلام التي يمكن تجنبها . ولقد كان هذا الصراع ناجحاً إلى حد بعيد ، لكنه - عن غير قصد - أدى إلى نتيجة في غاية الخطورة : الانفجار السكاني . وهذا يعني أن مشكلة أخرى قيمة قد اكتسبت إلحاحاً جديداً : مشكلة تحديد النسل . وأصبح من بين أخطر مهام العلوم الطبية العثور على حلٍّ مرضٍ حقاً لهذه المشكلة .

هكذا تعود أكبر نجاحاتنا إلى مشاكل جديدة .

و كمثال لمشكلة نظرية رئيسية في علم الكونمولوجيا ، هناك كيفية تحسين اختبار نظرية الجاذبية ، والطريقة التي يمكن بها تحسين الاستقصاء في نظريات المجال الموحد . وهناك مشكلة ذات أهمية نظرية وعملية ضخمة جداً هي الدراسة المستمرة للجهاز المناعي . تكمن المشكلة النظرية على وجه العموم في مهمة توفير تفسير معقول لحدث طبيعي غير مُعَلَّل ، واختبار النظرية التفسيرية عن طريق تنبؤاتها .

(٢) تتضمن المعرفة البحث عن الحقيقة - البحث عن نظريات تفسيرية صحيحة موضوعياً .

(٣) نحن لا نبحث عن اليقين . الخطأ صفة بشرية . المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ ، هي إذن محل شك . ومن ثم فلا بد أن نميز بوضوح بين الحقيقة واليقين . إن كون الخطأ صفة بشرية لا يعني فقط أن علينا أن نكافح يوماً ضد الخطأ ، وإنما يعني أيضاً أننا لا يمكن أن نتأكد تماماً من أننا لم نخطئ ، حتى لو كنا قد اتخذنا أقصى قدر من الحذر .

و الخطأ ، الغلط ، الذي تقع فيه - في العلم - يحدث أساساً عندما نأخذ نظرية غير صحيحة على أنها صحيحة (ويصورة أنذر كثيراً عندما نأخذ نظرية على أنها خاطئة بالرغم من أنها صحيحة) . وقهر الخطأ إنما يعني إذن أن نبحث عن حقيقة موضوعية ، وأن نقوم بكل ما نستطيع لكشف الكتب والتخلص منه . هذه هي مهمة النشاط العلمي . ومن ثم يمكننا أن نقول إن هدفنا كعلماء هو الحقيقة الموضوعية ، الكثير من الحقيقة ، الكثير من الحقيقة الواضحة . لا يمكن أن يكون اليقين هو هدفنا .

وإذا ما أدركنا أن المعرفة البشرية ليست معصومة من الخطأ ، أدركنا أيضا أننا أبداً لن نتيقن تماماً من أننا لم نلح في خطأ . يمكن أن نضع هذا أيضاً كما يلي :

هناك حقائق لا يقينية - حتى العبارات الصحيحة التي نعتبرها خاطئة - لكن ليس ثمة يقين لا يقيني .

ولما كان من المستحيل أن نعرف شيئاً بيقين ، فليس ثمة ما نتجنه من البحث عن اليقين ؛ أما البحث عن الحقيقة فهو أمر يستحق ؛ ونحن نقوم بذلك ، في المقام الأول ، بالبحث عن الأخطاء ، حتى يمكننا إصلاحها .

وعلى هذا فإن العلم ، المعرفة العلمية ، هو دائماً افتراضي : هو معرفة حَسْية ومنهج العلم هو المنهج النقدي : منهج البحث لإزالة الأخطاء لمصلحة الحقيقة .

طبيعي أن سيسألني البعض " السؤال القديم الشهير " (كما يسميه كانط) : " وما هي الحقيقة ؟ " . رفض كانط في أهم أعماله (" نقد العقل الخالص " ، الطبعة الثانية ، ص ٨٢ وما بعدها) أن يقدم أي إجابة عن هذا السؤال سوى أن الحقيقة هي " تتأخر المعرفة مع موضوعها " . أما أنا فاقول شيئاً يشبه هذا كثيراً : تكون النظرية (أو العبارة) صحيحة إذا كان ما نقوله يناظر الواقع . وأحب هنا أن أضيف الملاحظات الثلاث التالية :

(١) كل تعبير صيغ في غير التباس سيكون إما صحيحاً أو خاطئاً ؛ فإذا كان زائفاً كان سلبه صحيحاً .

(٢) وعلى هذا فهناك من العبارات الصحيحة قدر ما هناك من الخاطئة .

(٣) كل من هذه العبارات المُصاغَة في غير التباس (حتى لو كنا لا نعرف بيقين إن كانت صحيحة) إما أن تكون صحيحة أو يكون لها سلبٌ صحيح . ويتبع هذا أيضاً أنه من الخطأ أن نعادل الحقيقة بالحقيقة المؤكدة أو اليقينية . لا بد أن نفرق بوضوح بين الحقيقة واليقين .

إذا استُدِّعَت كشاهد في محكمة ، فسيُطلب منك أن تقول الحقيقة . وسيُفترض ، على حق ، أنك تفهم ما يُطلب منك : لابد أن تكون شهادتك مطابقة للوقائع ، لا يصح أن تتلذذ شهادتك باقتناعك الخاصة (أو اقتناعك غيرك) . فإذا لم تتوافق شهادتك مع الوقائع ، فانت إما أن تكون قد كتبت أو تكون قد أخطأت . لن يتلقى منك سوى فيلسوف - يُقال له نسبوي - إذا أنت قلت " كلا إن شهادتي صحيحة ، لأنني أعني بالحقيقة شيئاً غير التوافق مع الوقائع ، إنني أعني أن الحقيقة - تبعاً لما اقترحه الفيلسوف الأمريكي الكبير وايم جيمس - هي المنفعة ، أو أنها - حسب ما يقول به الكثير من فلاسفة الاجتماع الألمان والأمريكان - تعني ما هو مقبول ، أو ما يُسلم به المجتمع ، أو الأغلبية ، أو جماعة مصالحي ، أو - ربما - التلفزيون " .

إن النسبوية الفلسفية المختلفة وراء " السؤال القديم الشهير " : (ما هي الحقيقة ؟) ، قد يفتح الطريق أمام أشياء شريفة ، كمثال بيروياجنده من الأكاذيب التي تحض الناس على الكره . ربما لا يلحظ هذا معظم من يفرغون الموقف النسبوي . لكن ، كان عليهم - أو كان من السهل عليهم - أن يلحظوه . ولقد لفظه بترانده راسله ومثله جوهان بيندا (مؤلف كتاب " خيانة المثقفين ") .

و النسبوية هي إحدى الجرائم العديدة التي ارتكبتها المثقفون . إنها خيانة للعقل والانسانية . إنني اعتقد أن ما يدعى من نسبية الحقيقة التي يدافع عنها بعض الفلاسفة إنما تنشأ عن الخلط بين معنى الحقيقة ومعنى اليقين . ذلك أننا قد نتحدث حقاً في حالة اليقين عن درجات من اليقين ، نعني عن درجة استيثاق عالية أو منخفضة . فاليقين أيضاً نسبي بمعنى أنه دائماً ما يتوقف على ما يُعالج . لذلك فإنني اعتقد أن ما يحدث هنا هو تشوش الحقيقة باليقين ، الأمر الذي يمكن توضيحه في بعض الحالات بجملة كامل .

لكل هذا أهمية بالغة بالنسبة للقانون والممارسة القانونية . يتضح هذا من الجملة " يُخذ الشك لأصلحه المتهم " ، ومن نفس فكرة المثقفين في المحاكمة . فمعمة المثقفين هو الحكم فيما إذا كانت القضية التي ينظرونها لا تزال موضع شك . وكل من عمل يوماً كمحلف يعرف أن الحقيقة شيء موضوعي ، أما اليقين فيخضع للحكم والشمس غير الموضوعي . وهذا هو الوضع الصعب الذي يواجهه المحلف .

فإذا ما توصل المحلفون إلى قرار - إلى اتفاق - أسمى الاتفاق " حكما " .
والحكم هو أبعد ما يكون عن التحكيم . إن مهمة كل محلف أن يبذل قصارى جهده
لاكتشاف الحقيقة الموضوعية ، وحسب ما يمل به عليه ضميره . لكنه في نفس الوقت
يجب أن يدرك أنه غير معصوم من الخطأ . فإذا ما كان ثمة شك معقول بالنسبة
للحقيقة ، فعليه أن يحكم في مصلحة المتهم .

المهمة قاسية ومسئولة ، وهي توضع في جلاء أن التحول من البحث عن
الحقيقة ، إلى الحكم المُصاغ لفويا هي مسألة قرار ، مسألة حكم . والأمـر كذلك أيضا
في العلم .

لأشك أن كل ما قلته حتى الآن سيقود إلى أن أُربط مرة أخرى بالوضعية
وبالنزعة التعاليمية . وهذا أمر لا يهم بالنسبة لي ، حتى لو استُخدم هذان المصطلحان
على سبيل المذمة . أما ما يهمني فهو أن من يستخدمونهما إما أنهم لا يعرفون ما
يقولون أو هم يعرفون الوقائع .

و أنا لست ممن يشايعون النزعة التعاليمية بالرغم من إعجابي بالمعرفة العلمية ،
ذلك لأن هذه النزعة تؤكد دوجماتيا سلطة المعرفة العلمية ، وأنا لا أؤمن بآلية سلطة ،
ولقد قاومت الدوجماتية دائما ، ولا أزال - لاسيما في العلم . إنني أعارض الدعوى
بأن العالم لا بد أن يؤمن بنظريته . إنني " لا أؤمن بأي اعتقاد " كما قال إ . م .
فورستر ، وأنا لا أؤمن خاصة بأي اعتقاد في العلم . إن أقصى ما أراه هو أن الاعتقاد
مكانه هو الأخلاقيات ، بل وهنا حتى في حالات معدودة لا أكثر . إنني أؤمن مثلا بأن
الحقيقة الموضوعية قيمة - أعنى قيمة أخلاقية ، بل ربما كانت أهم القيم ، وأن القسوة
هي أكبر الخطايا .

لا وأنا من رجال الوضعية لمجرد اعتقادي بأن عدم الإيمان بالواقع خطأ
أخلاقي ، وبأن الآلام الانسانية والحيوان أهمية لا حد لها ، ولأنني اعتقد في واقعية
وأهمية الأمل الانساني والطبية البشرية .

ثمة اتهام آخر كثيرا ما يواجه ضدى ، ولابد أن أرد عليه بطريقة مختلفة ؛ أعنى اتهمى بأننى ارتيائى ، وعلى هذا فإما أننى أناقض نفسى أو أن حديثى هراء (كما جاء فى " تراكتاتوس " ، لفيتجنشتاين) .

من الصحيح حقا أن أوصف بأننى ارتيائى (بالمعنى الكلاسيكى) إذ أننى أنكر إمكانية وجود معيار عام للحقيقة (ليست تحصيل حاصل) . لكن هذا ينطبق على كل مفكر عقلانى ، قل مثلا كانط أو فيتجنشتاين أو تارسكى . مثلهم إنا أقبل المنطق الكلاسيكى (و هو عندى أورجانون النقد ، أعنى أنه ليس أورجانون البرهان ، وإنما أورجانون النقض) . لكن مواقفى يختلف جنسيا عما يطلق عليه هذه الأيام عادة اسم الارتيايى . إننى كفيلسوف لا أهتم بالشك واللايقين ، لأن هذه حالات ذاتية ، ولأننى من زمان طويل قد اعتبرت البحث عن اليقين الذاتى أمرا غير ضرورى . أما المشكلة التى تثير اهتمامى فهى تلك الخاصة بالأسس العقلانية الموضوعية للنقد لتفصيل نظرية على أخرى فى البحث عن الحقيقة . وأنا متأكد أن شيئا كهذا لم يصدر قبلى من ارتيائى معاصر .

هذا ينتهى الآن تعليقاتى على موضوع " المعرفة " ، لآتمول إلى قضية الواقع " ، حتى أختتم بمناقشة " تشكيل الواقع من خلال المعرفة " .

٢- الواقع

(١)

المادة بعض من الواقع الذى نحيا به . إننا نحيا فوق سطح الأرض الذى لم يقهره جنس البشر إلا مؤخرا - خلال الثمانين عاماً التى عشتها . ونحن لا نعرف إلا القليل عما يبطنها - و أؤكد على كلمة " القليل " . بجانب الأرض هناك الشمس والقمر والنجوم . و الشمس والقمر والنجوم أجرام مادية . والأرض ومعها الشمس ، والقمر والنجوم جميعاً تمننا بقول أفكارنا عن الكون . ودراسة هذا الكون هى مهمة علم الكونيات . وكل العلوم تخدم علم الكونيات (الكوزمولوجيا) .

ولقد اكتشفنا نوعين من الأجسام على الأرض : الحية و غير الحية . وكلامهما ينتمى إلى العالم المادى " عالم الأكتياء الفيزيكية و ساسمى هذا العالم باسم " العالم الأول " .

و ساستخدم مصطلح " العالم الثانى " لأعنى به عالم خبراتنا ، لاسيما عالم خبرات البشر . ولقد أثيرت اعتراضات كثيرة حتى على هذا التمييز الاصطلاحي المؤقت بين العالم الأول و العالم الثانى ، أعنى للعالم الفيزيقي و عالم الخبرات . على أن كل ما أعنيه بهذا التمييز هو أن العالم الأول و العالم الثانى مختلفان على الأقل ظاهريا . و العلاقات بينهما - ومنها ماهيتهما المحتملة - هى من بين ما نحتاج إلى دراسته باستخدام القروض - طبعا . ليس ثمة حكم مسبق إذا ما وضعنا تمييزاً لفظيا بينهما . لقد وُضع المصطلحان أساساً لتسهيل صياغة واضحة للمشكلات .

لنا أن نفترض أن للحيوانات نفس الأخرى خبراتها . البعض يشك فى هذا ، لكن ليس ثمة وقت أبذله فى مناقشة هذه الشكوك . من الجائز تماما أن يكون لكل الكائنات الحية - حتى الأميبا - خبراتها . فنحن نعرف من أحلامنا و من المرضى بالعمى أن هناك خبرات ذاتية تتباين فيها درجات الوعى كثيرا . إننا نفقد الوعى تماما ، ومع كل خبراتنا ، فى حالات اللاوعى العميق ، أو حتى فى حالة النوم بلا أحلام . لكن لنا أن نفترض أيضا وجود حالات لا وعى ، وأننا نستطيع أن نضمها فى العالم الثانى . ربما كانت هناك أيضا حالات انتقالية بين العالم الثانى و العالم الأول : لا يجب أن نرفض هذه الاحتمالات دوجماطيا .

لدينا إذن العالم الأول ، العالم المادى الذى تقسمه إلى أجسام حية و أجسام غير حية ، و الذى يحمل أيضا بوجه خاص حالات و أحداثا مثل : الإجهاد ، والحركات ، والقوى ، ومجالات القوى . ولدينا العالم الثانى ، عالم كل الخبرات الواعية - وأيضا اللاواعية ، فلنا أن نفترض هذا .

أما العالم الثالث فلنا أعنى به عالم المنتجات الموضوعية للذهن البشرى ، أعنى عالم منتجات الجزء البشرى من العالم الثانى . و العالم الثالث ، عالم نتاج الـ

البشرى ، يضم أشياء مثل الكتب و السيمفونيات و أعمال النحت و الأحتية و الطائرات و الكمبيوتر ، ومعها أيضاً أشياء مادية بسيطة تنتمى بوضوح إلى العالم الأول ، مثل الكسورلات و الهرولات . من المهم لتفهم هذه المصطلحات أن نصف داخل العالم الثالث كل ما ينتج بتخطيط أو يعتمد عن النشاط الذهني البشرى ، بالرغم من أن معظم هذه المنتجات قد يكون أيضاً من أغراض العالم الأول .

بهذه المصطلحات إذن يتكون واقعنا من ثلاثة عوالم ، عوالم مترابطة تتفاعل مع بعضها بعضاً بطريقة ما ، كما تتراكب جزئياً أيضاً . (الواضح أن كلمة " عالم " لم تستخدم هنا لتعنى العالم أو الكون ، وإنما أجزاء منه) . و هذه العوالم الثلاثة هى : العالم الأول الفيزيقي من الأجسام و الحالات و الوقائع و القوى الفيزيقية ، والعالم الثانى السيكلووجى من الخبرات و من وقائع اللاوعى الذهنية ، والعالم الثالث من منتجات الزمن .

كان هناك من الفلاسفة ، ولا يزال ، من يعتبر أن العالم الأول وحده هو الواقعى - وأقصد من يطلق عليهم اسم " الماديين " أو " الفيزيقيانيين " . ثم هناك من يعتبر أن العالم الثانى وحده هو الواقعى - وهم من يُسمون " اللاماديين " بل أن بعض الفيزيائيين كانوا ، ولا يزالون ، من معارضى المادية . كان أشهر هؤلاء هو إيرنست ماخ الذى كان يعتبر (مثل الاسقف بيركلى قبله) أن انطباعاتنا الحسية هى وحدها الواقعية - وإن جازاً لا يكون ذلك صحيحاً دائماً : كان هذا الرجل فيزيقياً ذا شأن خطير ، لكن طريقته فى حل الصعوبات بنظرية المادة كانت بأن يفترض عدم وجود المادة : لقد أصر على وجه الخصوص على الأثمة وجود لذرات أو جزيئات ، وأن هذه التراكيب الذهنية غير ضرورية ، وأنها مضللة لحد بعيد .

ثم كان هناك أيضاً الإثنيتيون . افترض هؤلاء أن كلا من العالمين : المادى (الأول) و السيكلووجى (الثانى) واقعيان . دعنى أمضى لأبعد من ذلك : إننى افترض ليس فقط أن كلا من العالم الأول للمادى و العالم الثانى السيكلووجى واقعيان ، ومن ثم بالطبع كل المنتجاج المادية للذهن البشرى - مثل العريات و فرشاة الأسنان

والتمثيل ، وإنما أيضا أن المنتجات الذهنية التي لا تنحصر إلى العالم الأول أو العالم الثاني هي الأخرى واقعية . أعني أنني أفترض أن العالم الثالث يحمل سكانا غير ماديين ، واقعيين وضمنين جدا - المشاكل ، على سبيل المثال .

وترتيب العوالم ١ ، ٢ ، ٣ (كما تشير هذه الأرقام) يناظر عمرها . فتبعاً للوضع الحالي لمعرفتنا الحسية فإن الجزء غير الحي من العالم الأول هو الأكثر قدماً ، يليه الجزء الحي من العالم الأول ، ومعه في نفس الوقت أو بعده بفترة يأتي العالم الثاني ، عالم الضربات ، وبعد ذلك ومع قنوم البشر يأتي العالم الثالث ، عالم المنتجات الذهنية ، نمنى العالم الذي يسميه الأثنولوجيون " الثقافة " .

(٢)

أود الآن أن أناقش كلا من هذه العوالم الثلاثة بتفاصيل أكثر ، وسأبدأ بالعالم الأول المادي .

لما كان مبحثنا الحالي هو الواقع ، فإنني أحب بدايةً أن أقول إن العالم المادي الأول قمين بأن يُعتبر أكثر العوالم الثلاثة " واقعية " ، وأنا لا أعني بهذا ، فعلا ، سوى أن كلمة " الواقع " قد اكتسبت معناها في البدء بأن طبقت على العالم المادي . أنا لا أعني أكثر من هذا .

عندما أنكر الاسقف بيركلي ، قبل ماخ ، أن الأجسام المادية واقع ، قال همنويل جونسون : " إنني أنقضه هكذا " ، وضرب بقدمه - ويكل قوته - حجرا . كانت مقاومة الحجر هي المعنية بتوضيح واقع المادة : فلقد قاومه الحجر ! بهذا أعني أن جونسون قد شعر بالمقاومة ، بالواقع كارتداد ، كتعرج من قوة الدفع . وبالرغم من أنه لم يكن يوضح جونسون - طبعاً - أن يثبت بهذه الطريقة أى شيء أو ينقضه ، فإنه استطاع أن يوضح كيف تترك الواقع .

يدرك الطفل ما هو واقعي من خلال الأثر ، من خلال المقاومة ، فالصائط ، الدرازين واقعي ، كل ما يمكن أن يلتقط أو يوضع في القم واقعي ، وفوق كل شيء الأشياء الصلبة التي تعترض طريقنا أو تعمل ضيقنا ، واقعية ، تمنعنا المادة الصلبة المفهوم الذهني المحوري الأساسي للواقع ، ثم يتسع المفهوم من هذا المركز ، وعلى هذا تضم كل شيء يمكنه أن يغير الأشياء الصلبة أو يعمل عليها ، فيصبح الماء واقعي والهواء ، وكذا قوى الجذب المغناطيسية والكهربائية ، والجاذبية ، والحرارة والبرودة ، والحركة والسكون .

من هنا فإننا نعتبر واقعي كل ما يمكنه أن يقاومنا أو يقاوم غيرنا من الأشياء الواقعية (كالأرصاد) ، كل ما يمكن أن ندفعه ، وكل ما يمكن أن يؤثر فينا أو في الأشياء الواقعية الأخرى . أمل أن يكون هذا واضحاً بما فيه الكفاية . إنه يضم الأرض والشمس ، والقمر والنجوم ، الكون واقعي .

(٢)

لست مادياً ، لكني معجب بالفلاسفة الأتريين ، لاسيما منهم الماديين الكبار : ديموقريطس ، أبيقور ، لوكريشيوس . كانوا فلاسفة عصر التنوير القديم الهائل ، كانوا خصوم الخرافة ، محرري جنس البشر . لكن المادية تجاوزت ذاتها .

ونحن البشر قد ألقنا نوعاً واحداً من الظواهر : أن نمد أيدينا نحو شيء - كالزهر - ونضغطه . أو أن ندفع كرسيًا ونحركه . كانت المادية هي نظرية أن الواقع يتألف فقط من الأشياء المادية ، التي تؤثر في بعضها بعضاً من خلال الضغط أو الدفع أو فعل اللامسة . كان ثمة صيغتان للمادية . الأولى هي الذرية التي تقول إن هناك جسيمات دقيقة ، أصغر من أن تُرى ، تترايط مع بعضها بعضاً ، وتضطرم ببعضها بعضاً . أما ما بين الجسيمات فهو فراغ . أما الصيغة الثانية فتتفق وجود هذا الفراغ . الأشياء تتحرك في عالم " ممتلئ " - ربما بالأثير - فيما يشبه أوراق الشاي في فنجان شاي ممتلئ قُمتَ بتقليبه .

كان من الجوهرى بالنسبة لكلا النظريتين ألا تحملا طرُق عمل غير مفهومة أو غير مألوفة - مجرد ضغط و دسر و دفع - وأن يمكننا أن نفسر حتى الشد و الجذب بـ لغة الضغط و الدفع : عندما نجر كلبا من مقوده ، فإن الأثر فى الواقع هو أن الطوق برقبتة يضغط عليه أو يدفعه . فالقود يعمل كالسلسلة ، تضغط فيها الحلقات على بعضها أو تدفع بعضها . فالشد أو الجذب لابد بشكل ما أن يُفسر بالضغط .

اهتزت فلسفة الضغط و الدفع المادية هذه - و التى قدمها أيضا آخرون ، أبرزهم رينيه ديكارت - اهتزت بظهور فكرة القوة . ظهرت أولا نظرية نيوتن للجاذبية كقوة جاذبة تعمل من بعد . ثم جاء لايبنتس ليوضح أن الذرات لابد أن تكون مراكز قوة طاردة إذا كان لها أن تبقى متباعدة ضد الاختراق قادرة على الدفع . و بعده ظهرت نظرية الكهرومغناطيسية لماكسويل . وأخيرا أمكن أن يُفسر ، حتى الدفع و الضغط والفعل باللماسة ، بالتناثر الكهرى للقشرة الالكترونية للذرات . كانت هذه نهاية المادية .

حلت الفيزيائية محل المادية . لكن هذه كانت شيئا مختلفا تماما . فبدلاً من إدراك العالم يقول إن خبراتنا اليومية للضغط و الدفع تفسر ما غيرها من الظواهر ، ومن ثم الواقع بأكمله ، ظهرت فلسفة تفسر فيها الظواهر بمعادلات تفاضلية ، و انتهت إلى صيغ أعلن الفيزيائيون الكبار - من أمثال نيلز بوهر - أنها غير قابلة للتفسير ، وأنها - كما أكد بوهر مراراً - مما لا يمكن فهمه .

يمكن أن نعرض تاريخ الفيزياء الحديثة فى الصورة التالية البالغة التبسيط :
نؤمن أن يلحظ أحد لفظات المادية أنفاسها الأخيرة على يد نيوتن و فاراداي و ماكسويل . تجاوزت ذاتها عندما وجه أينشتاين و ديه برولى و شروينجر برنامج أبحاثهم نحو تفسير طبيعة المادة نفسها فى صيغة ذبذبات و اهتزازات و موجات - لم تكن ذبذبات المادة وإنما اهتزازات أثير لا مادي يتألف من مجالات قوى . لكن هذا البرنامج قد أهمل هو الآخر و استبدل به برامج أخرى أكثر تجريديه : مثلاً برنامج يفسر المادة كاهتزازات مجالات احتمال . كانت النظريات المختلفة فى كل مرحلة ناجحة للغاية . لكن ثمة نظريات أخرى أكثر نجاحا قد تخطتها .

هذا على وجه التقريب ما أسميه تجاوز المادية لذاتها : وهذا بالتحديد هو السبب في أن تكون الفيزيائية شيئاً مختلفاً تماماً عن المادية .

(٤)

إن وصف العلاقة السريعة التغير التي نشأ بين الفيزيكا و البيولوجيا يتطلب مساحة جد كبيرة . لكني أحب أن أبين ، من وجهة نظر نظرية الدارونية الحديثة للانتخاب الطبيعي ، أننا نستطيع أن نفسر نفس الوضع بطريقتين مختلفتين جتريا : الأولى تقليدية ، أما الثانية فتبتو لي الأفضل لعد بعيد .

عادة ما تُعتبر الدارونية فلسفةً وحشية : تبين فيها " الطبيعة مخضبة الناب والمخلب " ، فعنى صورة تتخذ فيها الطبيعة هيئة تهديد عدائي لنا . وأنا أدعى أن هذه صورة متحيزة ضد الدارونية تأثرت بالإيديولوجيا التي كانت موجودة قبل داروين (مالتوس ، تيتسون ، سبنسر) . وأن العلاقة بينها وبين المستوى النظري الفعلي للدارونية تكاد تكون معسومة . من الصحيح أن الدارونية تعطى وزناً كبيراً لما نسميه " الانتخاب الطبيعي " ، لكننا نستطيع أن نفسر هذا أيضاً بطريقة مختلفة .

تأثر داروين كما نعلم بمالتوس الذي حاول أن يبين أن زيادة تعداد العشيرة ، الذي يقترون بنقص الغذاء ، سيؤدي إلى منافسة وحشية ، إلى انتخاب الأقوى ، إلى الإبادة الوحشية لمن هم أقل قوة . لكن ، سيقع حتى الأكثر قوة - تبعاً لمالتوس - تحت ضغط المنافسة : سيضعون إلى بذل كل طاقاتهم . وعلى هذا فإن المنافسة تحت هذا التفسير ستسبب في تقييد الحرية .

لكننا نستطيع أن نرى هذا بطريقة أخرى . إن البشر يسمعون إلى توسيع مجال حريتهم : هم يبحثون عن إمكانيات جديدة . من هذا يتضح أننا نستطيع اعتبار المنافسة عملية تدعم اكتشاف طرق جديدة لكسب العيش ، تحمل معها إمكانيات جديدة للحياة ، ويصحبها اكتشاف وإنشاء مواطن إيكولوجية جديدة ، بينها مواطن تصلح حتى للمعوقين جسدياً .

وهذه الإمكانيات تجلب معها : الاختيار بين قرارات بديلة ، وحرية اختيار أوسع ، وحرية أكثر .

التفسيران إذن يختلفان اختلافا جذريا : الأول تشاملي : تقييد الحرية ، والثاني تفاولي : توسيع الحرية . وكلاهما بالطبع تبسيط مفرط ، لكننا نستطيع أن نعتبرهما اقترابا جيدا من الحقيقة . فهل نستطيع أن ندعى أن أحد التفسيرين يفضل الآخر ؟ اعتقد أننا نستطيع . إن النجاح الكبير للمجتمع التافسي وما قاد إليه من توسيع كبير للحريات لا يمكن أن يُفسر إلا بالتفسير التفاولي . إنه التفسير الأفضل . إنه الأقرب إلى الحقيقة ، إنه يفسر أكثر .

إذا كان الأمر كذلك ، فإن المبادرة الفردية - الضغط من الداخل ، البحث عن الإمكانيات الجديدة ، عن حريات جديدة ، والنشاط الذي ينشد تحقيق هذه الإمكانيات - ستكون أكثر فعالية من الضغط الانتخابي من الخارج الذي يؤدي إلى التخلص من الأفراد الأضعف وإلى تقليص الحرية حتى للأقوى .

سلمتُ جدلاً طوال هذه الملاحظات بالضغط الناشئ عن زيادة تعداد المشيرة .

ويبدو لي الآن أن مشكلة تفسير نظرية داروين للتطور من خلال الانتخاب الطبيعي تشبه تماما مشكلة تفسير نظرية مالتوس .

والرؤية القديمة المتشائمة والتي لا تزال مقبولة تقول : إن النور الذي تلعبه الكائنات الحية في التكيف دور سلبي تماما . إنها تشكل عشيرة متباينة تماما ، يقوم فيها الصراع من أجل البقاء - للنافسة - بانتخاب الأفراد الأفضل تكيفا (عموماً) من بينها وذلك بالتخلص من غيرها . يأتي الضغط الانتخابي من الخارج .

والعادة أن نضفي تأكيداً كبيراً على حقيقة أننا نستطيع بهذا الضغط الانتخابي من الخارج أن نفسر كل الظواهر التطورية ، لاسيما ظواهر التكيف ، ثم أننا لا نفكر في أي شيء يأتي من الداخل ، اللهم إلا الطفرات ، التباين (في المستودع الجيني) .

يؤكد تفسيري التفاضلي الجديد (مثل بيرجسون) على نشاط كل الكائنات الحية . كل الكائنات منشغلة تماماً بحل المشاكل . وأول مشاكلها هو البقاء . لكن هناك مشاكل ملموسة لا تحصى تنشأ عن الأوضاع البالغة التباين . من بين أهم المشاكل البحث عن ظروف حياتية أفضل : عن حرية أكبر : عن عالم أفضل .

وتبعا لهذا التفسير التفاضلي : نقول إنه من خلال الانتخاب الطبيعي ، ومن خلال (ما قد نغترضه) من ضغط انتخابي خارجي ، يبرز ضغط انتخابي داخلي قوي في مرحلة مبكرة جدا : ضغط انتخابي تمازسه الكائنات الحية على البيئة . يُفصح هذا الضغط الانتخابي عن نفسه في صورة نوع من السلوك لنا أن نفسره على أنه بحث عن موطن إيكولوجي جديد ، وقد يكون أحيانا تشييد موطن إيكولوجي جديد .

ينتج هذا " الضغط من الداخل " اختياراً للمواطن ، نعني صورا من السلوك لنا أن نعتبرها اختياراً لأساليب الحياة والوسط البيئي . وعلينا أن نلاحظ هذا على أنه يشمل اختيار الامتلاء ، وتبادل المنفعة ، وفوق كل شيء (وربما كان هذا هو الأهم من وجهة البيولوجيا) اختيار القرين ، وتفضيل أنواع معينة من الطعام ، لاسيما ضوء الشمس .

لدينا إذن ضغط انتخابي داخلي : والتفسير التفاضلي يعتبر أن لهذا الضغط الانتخابي الداخلي أهمية لا تقل عن أهمية الضغط الانتخابي الخارجي : الكائنات تبحث عن مواطن جديدة ، حتى أن تكايد نفسها أي تغيير عضوي : ثم انها تُلَقَّر فيما بعد نتيجة لهذا الضغط الانتخابي الخارجي ، الضغط الانتخابي للموطن الذي اختارته بنشاط .

ولقد نقول إن هناك دائرة ، أو بالأحرى تفاعلات لولبية بين الضغط الانتخابي الخارجي والداخلي ، والسؤال الذي تختلف إجابته بين التفسيرين هو هذا : أية أنشطة في هذه الدائرة (أو الدوائِب) هي النشطة ، وأيها هي السلبية ؟ تحدد النظرية القيمة موضع النشاط في الضغط الانتخابي الخارجي ، وتحده النظرية الجديدة في الداخلي : الكائن هو الذي يختار ، هو النشط . ولقد يقال إن كلاً من التفسيرين

إبيولوجيًا ، هما تفسيران إبيولوجيان لنفس المحتوى الموضوعي . لكننا نستطيع أن نسأل : هل هناك ما يمكن أن يُفسَّر بواحد من التفسيرين أفضل من الآخر ؟ *

أنا اعتقد هذا ، ولقد أضفه ، في اختصار ، بانتصار الحياة على الوسط البيئي غير الحي . إن الحقيقة الجوهرية هي ما يلي : كانت هناك ، كما يفترض معظمنا - نظريا بالطبع - ، خلية بدائية عنها تنامت الحياة بالتدريج . وأفضل تفسير لهذا لدى البيولوجيا التطورية الداروينية هو الفرض بأن الطبيعة قد عملت على الحياة بتأزيم متهور الوحشية ، قام بعد ذلك بنحت كل تكيف حي مذهش .

سنشير إلى حقيقة واحدة تناقض هذه النظرية : الخلية البدائية لا تزال حية ...

نحن جميعا هذه الخلية البدائية . ليس هذا من قبيل المجاز أو التصوير الذهني ، إنما هو الحقيقة حرفيا .

أود أن أقدم تفسيراً مختصراً جداً لهذا . هناك احتمالات ثلاثة بالنسبة لأية خلية : أن تموت ، أو أن تنقسم ، أو أن تُدمج : تتحد مع خلية أخرى ، وهذا أمر يسبب الانقسام دائما . والانقسام أو الاندماج لا يعنى الموت : إنه عملية تكاثر ، تحولُ خلية حية واحدة إلى خليتين هما واقعا كالخلية الأصلية . إنهما سويا الاستمرارُ الحي للخلية الأصلية . بزغت الخلية البدائية إلى الوجود منذ بلايين السنين ، وبقيت الخلية البدائية في صورة ترليونيات الخلايا . وهي لا تزال تحيا في كل واحدة من كل الخلايا الحية اليوم . وكل الحياة ، كل ما عاش منذ الأزل ، وكل ما يحيا اليوم ، هو نتيجة انقسامات الخلية البدائية . كلها يتكاثف إذن من الخلية البدائية التي لا تزال تحيا . هذه قضايا لا يستطيع أي بيولوجي أن يجادل فيها ، وإن يجادل فيها بيولوجي . إننا جميعا تلك الخلية البدائية ، بالمعنى الذي أكون أنا فيه نفس الشخص الذي كنته من ثلاثين عاما ، بالرغم من أننا قد لا نجد نرة واحدة في جسدَي اليوم كانت موجودة بجسمي في ذلك الحين .

بدلاً من صورة البيئة التي تهاجمنا " بالناب و المخلب " ، أرى بيئة نجح كائن صغير دقيق في البقاء بها وفي قهر وتحسين عالمه . فإذا كان ثمة صراع إذن بين

الحياة والبيئة ، فلقد انتصرت الحياة . إننى أعتقد أن هذه الفكرة المنقحة بعض الشيء للدارونية تقود إلى رؤية مختلفة تماماً عن رؤية الأيديولوجيا القديمة ، أعنى إلى رؤية تقول إننا نحيا فى عالم أصبح أكثر تنافساً مع الحياة ، وأكثر ملاءمة للحياة ، بسبب نشاط الكائنات الحية وبحثها عن عالم أفضل

لكن ، من منا يود أن يقول هذا ؟ إننا جميعاً نعتقد اليوم فى الأسطورة المُنقحة القائلة برداوة العالم كله و المجتمع ، تماماً مثلما حدث مبكراً عندما اعتقد كل فرد فى ألمانيا والنمسا فى هايديجر وفلتر ، وفى الحرب ، لكن الاعتقاد الخاطيء فى الرداوة هو فى ذاته ردىء . إنه يثبط همة الشباب ويدفعهم مضطئين إلى الشكوك وإلى اليأس ، بل وحتى إلى العنف . وعلى الرغم من أن هذا الاعتقاد الخاطيء هو فى الأساس سياسى ، إلا أن التفسير الدارونى القديم قد أسهم فيه .

ثمة دعوى فى غاية الأهمية تشكل جزءاً من الأيديولوجيا التشاؤمية ، وهى أن تكيف الحياة مع البيئة وكل ما ظهر عبر ملايين السنين من اختراعات (أراها أنا رائعة) ، الاختراعات التى لم تتمكن حتى الآن من بعثها فى العمل ، كلها ليست اختراعات على الإطلاق ، وإنما هى نتاج الصدف البحتة . يدعون أن الحياة لم تتبكر شيئاً البتة ، أن الأمر هو مجرد آلية طفرات الصدفة البحتة والانتخاب الطبيعى . والضغط الداخلى للحياة ليس سوى تكاثر ذاتى . وكل ما عدا ذلك ينشأ من خلال صراعنا ، صراعنا الأخرى ، ضد بعضنا بعضاً وضد الطبيعة . ثمة أشياء (رائعة فى رأيى) - مثل استخدام أشعة الشمس كطعام - ليست سوى نتيجة للصدفة .

إننى أؤكد أن هذا مرة أخرى ليس سوى إيديولوجيا ، وأنه بالفعل جزء من الأيديولوجيا القديمة . تنتمى إلى هذه الأيديولوجيا - على النكر - أسطورة الجين الأثنائى (فالجينات لا تعمل ولا تحيا إلا بالتعاون) ، وكذا الدارونية الاجتماعية العائدة إلى الحياة التى تُفرض الآن على أنها " بيولوجيا اجتماعية " جديدة سانجة الممتانية .

لقد الآن أن أجمع أهم النقاط الأساسية للإيكولوجيتين القديمة والحديثة :

١- القديمة : يعمل الضغط الانتخابي من الخارج عن طريق القتل :
الازالة . البيئة إنن معادية للحياة .

الحديثة : يشكل الضغط الانتخابي الداخلي البحث عن بيئة أفضل ، عن
مواطن أفضل ، عن عالم أفضل . إنه مع الحياة إلى أقصى
مدى . الحياة تحسن البيئة للحياة ، هي تجعل البيئة أكثر ملاءمة
للحياة (وأكثر حيوية للإنسان) .

٢- القديمة : الكائنات سلبية تماما ، لكنها تنتخب في نشاط .

الحديثة : الكائنات نشطة : هي مشغولة نوماً بحل المشاكل . الحياة
تتوقف على حل المشاكل . والحل كثيرا ما يكون اختيار أو تشييد
موطن إيكولوجي جديد . والكائنات ليست فقط نشطة ، إنما
يتزايد نشاطها باستمرار (إن محاولة إنكار النشاط البشري -
كما يفعل المتميون - هو أمر ظاهر التناقض ، لاسيما بالنسبة
إلى نشاطنا الذهني النقدي) .

إذا كانت الحياة الحيوانية قد بدأت في البحر - كما قد
نفترض - فستكون بيئتها الأولى من نواحي عديدة جيدة
التمائل . ورغم ذلك فقد تطورت الحيوانات (باستثناء
المشراة) إلى فقاريات قبل أن تتحرك إلى اليابسة . كانت
البيئة الجديدة هي الأخرى ملائمة للحياة وقليلة التباين نسبيا ،
لكن الحياة نفسها قد تفرعت إلى عدد هائل غير متوقع من
الاشكال المختلفة .

٣- القديمة : الطفرات مسألة صعبة بحثة .

الحديثة : نعم ، ولكن الكائنات تبتكر طول الوقت أشياء رائعة تُحسِّن بها الحياة . الطبيعة و التطور و الكائنات الحية كلها مبتكرة . إنها جميعاً تعمل ، كمبتكرين ، بنفس الطريقة التي نعمل بها : مستخدمة طريقة التجربة و إزالة الأخطاء .

٤- القديمة : إننا نحيا في بيئة مادية يغيرها التطور عن طريق القتل الوحشي .

الحديثة : لا تزال الخلية الأولى تحيا بعد بلايين السنين ، حتى نجد منها الآن نسخاً بالبلايين . حيثما ننظر نجدها . جعلت من أرضنا جنة و حولت الجو بالنباتات الخضراء . صنعت لنا أعينا وفتحتنا لترى السماء الزرقاء و النجوم . إنها تتزعرع .

(٥)

أتحول الآن إلى العالم الثانى .

يصطبغ التحسينات في الكائن الحي و بيئته اتساعاً و تحسین في وعى الحيوان . حل المشاكل ، الابتكار ، ليس أبداً فعلاً واعياً بالكامل . إنه يتجزَّ دائماً عن طريق التجربة و الخطأ : عن طريق الاختبارات و إزالة الأخطاء ، نعى عن طريق التفاعل بين الكائن الحي ووسطه البيئى . وفى أثناء هذا التفاعل يتفكَّل الوعى أحياناً . ربما كان الوعى (العالم الثانى) منذ بداياته الأولى وعى تقييد و تمييز ، وعى حل المشاكل . قلت عن الجزء الحى من العالم الفيزيقي (العالم الأول) أن كل الكائنات فيه تقوم بحل المشاكل ، وفرضى الأساسى بالنسبة للعالم الثانى هو أن نشاط الجزء الحى من العالم الأول لحل المشاكل قد تسبب فى بزوغ العالم الثانى ، عالم الوعى . لكنى لا أعنى بهذا أن الوعى يقوم بحل المشاكل طول الوقت - كما ذكرتُ بالنسبة للكائنات . على العكس من ذلك . تتشغل الكائنات بحل المشاكل يوماً بعد يوم ، لكن الوعى مهماماً أخرى غير حل المشاكل ، إن يكن هذا هو أهم وظائفه البيولوجية . إن فرضى هو أن

المهمة الأصلية للوعى كانت هى توقع النجاح أو الفشل فى حل المشاكل ، ثم إخطار الكائن بالإشارة - فى صورة سعادة أو ألم - بما إذا كان يمضى فى الطريق الصحيح أو الخاطئ نحو حل المشكلة (المفروض أن تفهم كلمة " الطريق " هنا بمعناها العرفى ، كما هو الحال بالنسبة للأميبيا ، لتعنى الاتجاه المادى لطريق الكائن الحى) . ومن خلال خبرة السعادة و الألم يقوم الوعى بمساعدة الكائن فى رحلته للكشف ، وفى عمليات تعلمه . وعلى هذا فإن الوعى يتدخل فى كثير من آليات الذاكرة ، التى لا يمكن - لأسباب بيولوجية أيضا - أن تكون كلها واعية . من المهم فى اعتقادى أن ندرك أنه من غير الممكن أن تكون معظم آليات الذاكرة واعية ، وإلا تداخلت مع بعضها بعضا . لهذا السبب بالتحديد توجد ثمة وقائع واعية تنتسب كثيراً إلى أخرى لا واعية - وهذا أمر يمكن أن ندرك أنه يكاد يكون بديهيا .

لهذا السبب كان لا مناص من ظهور مجال من اللاشعور يرتبط جذريا بجهاز الذاكرة ، يحمل قبل أى شىء آخر خريطة ما لا شعورية للوسط البيئى ، لموطننا البيولوجى المحلى . وتنظيم هذه الخريطة و ما تحمله من توقعات ، و ما يعقبه من صياغات لغوية لهذه التوقعات (نعى النظريات) هى مهمة الجهاز العرفى ، الذى يحمل إذن نواحي واعية و أخرى لا واعية تتفاعل مع العالم المادى ، العالم الأول ، الخلايا ؛ و فى الانسان ، مع المخ .

وعلى هذا فإننى لا أعتبر أن العالم الثانى هو ما وصفه ماخ بأنه الاحساسات ، الاحساس البصرى ، الاحساس السمعى ... الخ . إننى اعتبر هذه جميعا محاولات فاشلة تماما لوصف أو تصنيف خبراتنا المتباينة تصنيفا نظاميا ، لنصل بهذه الطريقة إلى نظرية للعالم الثانى .

إن نقطة البدء الأساسية لدينا لابد أن تكون مسألة : ما هى الوظائف البيولوجية للوعى ، و أى هذه الوظائف هى الأكثر جوهرية . لابد لنا أيضا أن نسأل : كيف نبترك حواسنا أثناء البحث النشط عن المعلومات عن الدنيا : كيف نتعلم فن القمس ، كيف ننمى الانتحاء الضوئى و الرؤية و السمع . هكذا تواجهنا مشاكل جديدة ، فنستجيب

بتوقعات جديدة و نظريات جديدة عن البيئة . من هنا يبرز العالم الثاني من خلال التفاعل مع العالم الأول .

(هناك إذن بالطبع مشكلة إضافية هي مشكلة اكتشاف إشارات للأعمال السريعة : وتلعب حواسنا دوراً هاماً في هذا) .

(٦)

سأعود حالاً إلى العالم الأول و العالم الثاني . لكنني أود أولاً أن أقول بضع كلمات عن بداية العالم المادى ، العالم الأول و عن فكرة النشوء " الطارئ " التى أود أن أقدمها بمساعدة فكرة الطور .

إننا لا نعرف كيف ظهر العالم إلى الوجود ، ولا نعرف ما إذا كان قد ظهر . لو كانت نظرية الانفجار الكبير صحيحة ، فربما كان الضوء هو أول ما ظهر فى الوجود ، وتكون جملة " فليكن الضوء ! " هى أول مراحل خلق العالم . لكن هذا الضوء الأول لابد أن كان ذا موجة قصيرة ، أقصر كثيراً من منطقة الضوء فوق البنفسجى ، بحيث لا يراه الإنسان . بعده ظهرت الإلكترونات و النيوترونات ، كما يخبرنا الفيزيائيون . ووراءها جاءت أول النوايا الذرية - نوايا الايونين و الهليوم فقط : كانت درجة الحرارة أعلى من أن تتكوّن ذرات .

لنا إذن أن نفترض وجود عالم أول غير مادى أو قيل - مادى . فإذا قبلنا نظرية اتساع العالم بعد الانفجار الكبير (و هذا ، فى رأى أمر مشكوك فيه) فمن الممكن القول إن العالم بسبب الاتساع قد أخذ يبرد بالتدريج ، ليصبح ، رويداً رويداً " مادياً " ، بالمعنى الذى نقول به الفلسفة المادية القديمة .

ربما أمكننا أن نميز عدداً من الأطوار فى عملية التبريد هذه :

الطور الصفيرى : لم يكن هنا غير الضوء ، و لم يكن بعد ثمة إلكترونات أو أى نوايا ذرية .

الطور ١ : فى هذا الطور وجدت الالكترونات وغيرها من الجسيمات الأولية ، بجانب الضوء (الفوتونات) .

الطور ٢ : هنا ظهرت أيضا نوايا الهيدروجين ونوايا الهيليوم .

الطور ٣ : فى هذا الطور وجدت أيضا الذرات : ذرات الهيدروجين (لكن لا جزيئات) و ذرات الهيليوم .

الطور ٤ : بالإضافة إلى الذرات ظهرت الآن الجزيئات ، ومن بينها جزيئات غاز الايدروجين ثنائية الذرة .

الطور ٥ : وُجد فى هذا الطور ، مع أشياء أخرى ، الماء فى صورته السائلة .

الطور ٦ : فى هذا الطور وجدت - ضمن أشياء أخرى - وبشكل نادر جدا فى البداية ، بلورات الماء ، نغنى الجليد فى الصورة المتباينة المدهشة لورقات الثلج ، لتظهر أيضا فيما بعد أجسام صلبة متبلرة مثل الكتل الجليدية ، ثم بلورات أخرى بعد فترة .

وتحت نحياء فى الطور السادس ، نغنى أن بعالمنا مناطق محمية بها أجسام صلبة و معها بالطبع أيضا سوائل و غازات . وبعيدا عنا هناك أيضا بالطبع مناطق شاسعة حرارتها أعلى من أن توجد غازات جزيئية .

(٧)

إن ما نسميه حياة لا يمكن أن يبرز إلى الوجود إلا بعد أن تبرد للحد الكافى منطقةً بالعالم بالطور ٦ - على ألا تكون أبعد من اللازم . من الممكن أن نعتبر الحياة طوراُ استثنائياُ جدا داخل الطور ٦ : إن الوجود المتزامن للمادة فى صور غازية وسائلية و صلبة ، أمر ضرورى لما نسميه حياة ، وبالمثل أيضا الحالة الغروية التى تقع فى مكان ما بين الحالة السائلة و الحالة الصلبة . تختلف المادة الحية عن التراكيب

المادية غير الحية المشابهة (ظاهرياً) بنفس الطريقة التي يختلف بها طوران من الماء :
مثلاً الصورة السائلة و الصورة الغازية للماء .

و الملح المميز لهذه الأطوار المعتمدة على الحرارة هو أن : أكمل الاختبارات على أى من الأطوار ، أبداً أن يمكن أكبر العلماء الطبيعيين من التنبؤ بخصائص الطور التالي أو ما بعده : فإذا ما قام أعظم المفكرين بفحص الذرات المعزولة دون أن يتوفر له سوى الطور ٢ - حيث الذرات فقط و لا جزيئات - قلن يتمكن - كما نفترض - مهما دق فحصه لهذه الذرات أن يستنبط عالم الجزيئات التالي . كما أن أبغ الاختبارات على البخار في الطور ٤ لن يسمح له بالتنبؤ بالخصائص الجديدة تماماً للسائل : كخصائص الماء ، أو الثروة من صور بلورات الثلج - ذلك من الكائنات بالغة التعقيد .

و الخصائص كمثل الغازية و السائلة و الصلبة تسمى (بالنظر إلى طبيعتها التي لا يمكن التنبؤ بها) خصائص " طارئة " . والواضح أن صفة " حى " هي من هذه الخصائص . وهذا لا ينقل لنا الشيء الكثير ، وإن كان يقترح بالفعل تتأخراً مع أطوار الماء .

(٨)

لنا إذن أن نفترض أن الحياة طارئة ، كالوعى - ومثلها أيضاً ما أسميه
العالم الثالث .

إننى أظن أن أوسع الخطوات الطارئة التي خطتها الحياة والوعى هي ابتكار
اللفة البشرية . لقد قادت هذه بلا شك إلى خلق الجنس البشرى .

و اللفة البشرية ليست فقط مجرد تعبير عن النفس (١) ، أو مجرد وسيلة
إشارية (٢) ، فللحيوانات هاتان المهارتان أيضاً . لا ولا هي مجرد مجموعة من
الرسوم ، فهذه هي الأخرى - حتى الطقوس منها - موجودة في الحيوانات أيضاً .
أما الخطوة الواسعة التي نتج عنها تطوير للوعى غير مسبوق فهي ابتكار العبارات

الوصفية (٣) (أو " الوظيفة التمثيلية " لكارل بوهلر) : العبارات التى تصف مسألة موضوعية قد تناظر أو لا تناظر الوقائع ، معنى عبارات قد تكون صادقة أو كاذبة . وهذه الوظيفة هى الملمح غير المسبوق فى اللغة البشرية .

هنا يكمن الفارق بين لفتنا و لغة الحيوانات . ربما أمكننا أن نقول عن لغة النحل إنها اتصالات صحيحة ، إلا - ربما - عندما يقوم عالم بتفصيل نحلة . وقد نجد الاشارات المضلة أيضا بين الحيوانات : فلعنجة الفراشات على سبيل المثال قد تتخذ مظهر الأعين . لكننا نحن البشر ، وحدنا ، من اتخذ التدابير للتحقق من الحقيقة الموضوعية ، و ذلك عن طريق الحجج النقدية . هذه هى الوظيفة الرابعة للغة ، الوظيفة الجدلية (٤) .

(٩)

إن ابتكار اللغة البشرية الوصفية (التى يسميها بوهلر : التمثيلية) قد مكنتنا من خطوة أخرى إلى الأمام ، من ابتكار جديد : ابتكار النقد ، ابتكار " الاختيار الواسع " ، الانتخاب الواسع للنظريات ، بديلاً عن انتخابها الطبيعي . وعلى هذا ، فمتىما تتجاوز المادية ذاتها ، فلنا أن نقول إن الانتخاب الطبيعي يتجاوز ذاته . إن هذا يقود إلى لغة تحوى تعبيرات صحيحة وكاذبة ، لتقود هذه إذن إلى ابتكار النقد ، إلى بزوغ النقد ، ومن ثم إلى طور جديد من الانتخاب : يقوم الانتخاب الثقافى النقدى بتوسيع الانتخاب الطبيعى ، ويتجاوزه جزئياً . وهذا الانتخاب الثقافى النقدى يوفر لنا وعياً يسمح لنا بمعالجة نقدية لأخطائنا : نستطيع واعين أن نعثر على أخطائنا وأن نتخلص منها ، يمكننا أن نحكم بأن نظرية ما تفضل أخرى . وهذه فى رأى هى النقطة الحاسمة . هنا يبدأ ما نسميه " المعرفة " فى ذلك العنوان الذى طُلب منى أن أحاضر فيه : المعرفة البشرية . ليس ثمة معرفة نون نقد عقلى ، نقد فى خدمة البحث عن الحقيقة . ليس للحيوانات معرفة بهذا المعنى . صحيح أنها تعرف أشياء كثيرة - الكلب يعرف سيده . لكن ما نسميه المعرفة - لاسيما أهم أنواع المعرفة : المعرفة العلمية - إنما يتوقف على النقد العقلى . هذه إذن هى الخطوة الحاسمة ، الخطوة التى

ترتكز على ابتكار العبارات الصحيحة أو الخاطئة . وهذه هي الخطوة التي أقترح أنها تشكل أساس العالم الثالث ، أساس الثقافة البشرية .

(١٠)

يتراكب العالم الثالث مع العالم الأول ، فالعالم الثالث على سبيل المثال يضم الكتب ، و هو يحتوى على عبارات ، هو يشمل فوق كل شيء اللغة البشرية . وهذه كلها - أيضا - أشياء ، أشياء فيزيقية ، أحداث ، تقع في العالم الأول . قد يكون لنا أن نقول إن اللغة تتألف من تصرفات ترتبط بالتراكيب العصبية ، ومن ثم فهي شيء مادي ، تتألف من عناصر من الذاكرة ، من النكريات ، من التوقعات ، من سلوك مكتسب و مكتشف ، ومن الكتب . أنت تستطيع أن تسمع محاضرتي الآن بسبب الصوتيات : أنا أثير ضجة ، وهذه الضجة هي جزء من العالم الأول .

أحب الآن أن أوضح أن هذه الضجة قد تكون أكثر من مجرد صوتيات . إن الجزء منها الذي يتجاوز العالم الأول الذي أستخدمة ، بشكل بالتحديد ، ما أسميته العالم الثالث ، سوى أنه لم يلعب حتى الآن إلا لاما . (لا يسمع لي الوقت - بكل أسف - أن أتحدث عن تاريخ العالم الثالث ، على أنك تستطيع أن تراجع كتابي "المعرفة الموضوعية" ، الفصل الثالث ، الجزء الخامس) . أود أن أحاول تفسير النقطة الرئيسية ، أعني الجزء اللامادي ، الوجه اللامادي للعالم الثالث ، أو الوجه المستقل للعالم الثالث ، كما يمكن أن نسميه : ما يعنى لأبعد من العالمين الأول والثاني . أحب في نفس الوقت أن أوضح أن الوجه اللامادي للعالم الثالث لا يلعب فقط دوراً في وعينا - بدوره فيه رئيسي - ولكنه واقعي ، بصرف النظر حتى عن العالمين الأول والثاني . يمكن أن يكون للوجه اللامادي (واللواحي) للعالم الثالث - كما أمل أن أوضح - أثر على وعينا ، وعلى العالم المادي (الأول) من خلال وعينا .

و على هذا فيلنني أود أن أناقش تفاعل - أو إن شئت حُرْنة - الآليات الارتجاعية بين العوالم الثلاثة و ما ينشأ عنها من تعزيز متبادل . كما أحب أن أبين أن ثمة شيئاً لا مادياً هنا ، هو محتوى تعبيراتنا ، محتوى حجنا - في مقابلة الصياغات

الصوتية أو المكتوبة (ومن ثم المادية) لهذه التعبيرات والحجج. إن الموضوع أو المحتوى هو ما يهمنا حيثما استخدمنا اللغة بمعناها الانساني الحقيقي. إن ما ينتمى إلى العالم الثالث هو محتوى الكتاب قيل كل شيء، لا شكله الفيزيقي.

إليك حالة بسيطة بالغة البساطة تبين بوضوح أهمية فكرة المحتوى: مع تطور اللغة البشرية ظهرت الأعداد، العدد، بالكلمات "واحد"، "اثنان"، "ثلاثة"... الخ. هناك لغات ليس بها إلا الكلمات "واحد"، "اثنان"، "كثير"؛ وهناك أخرى ليس بها سوى "واحد"، "اثنان"... حتى "عشرين" وبعدها "كثير"، ثمة لغات - كلفتنا - ابتكرت طريقة تسمح بأن نبدأ العد من أى رقم؛ نعنى طريقة ليست فى جوهرها متناهية، وإنما هى غير مقيدة، بمعنى أننا نستطيع من ناحية المبدأ أن نتجاوز أى رقم بإضافة رقم آخر إليه. إن هذا واحد من أعظم الابتكارات التى نشأت لسبب وحيد هو ابتكار اللغة: طريقة بناء تتابع لا ينتهى، من أعداد أكثر وأكثر. من الممكن صياغة تعليمات تشكيل مثل هذا التتابع لغويا أو فى برنامج كمبيوتر، ومن الممكن إذن أن توصف كشيء عينى. لكن اكتشافنا أن متوالية الأعداد الطبيعية لانتهائية (فى صميمها) هو أمر تجريدى تماما، لأن هذه المتوالية اللانهائية لا يمكن أن تُجعل لحظية، بصورة عينية، لا فى العالم الأول ولا فى العالم الثانى. إن المتوالية اللانهائية من الأعداد الطبيعية هى "شيء تخيلى خالص"، أو، كما يقولون: إنها نتاج خالص للعالم الثالث، لأنها تنتمى فحسب إلى ذلك الجزء المجرد من العالم الثالث المؤلف من عناصر ن فكر فيها فعلا، ولكنها لم تُجعل لحظية بصورة عينية لا فى تفكير ولا فى أعداد فيزيقية عينية، ولا فى برامج كمبيوتر. وقد يمكننا القول إن اللانهائية (الكاملة) لمتوالية الأعداد الطبيعية ليست ابتكارا، بل هى كشف. إننا نكتشفها كإمكانية، كخصيصة غير مقصودة لمتوالية ابتكرناها.

بنفس الشكل نكتشف خصيصة الأعداد: "الزوجية" و "الفردية"؛ و "القابلة للقسمة" و "الصماء أو الأولية". كما نكتشف مشاكل مثل مشكلة اقليدس: هل متوالية الأعداد الصماء لا متناهية أم هى متناهية (كما تقترح النذرة المتزايدة للأعداد الصماء الكبيرة)؟ كانت هذه المشكلة محجوبة تماما - إن جاز هذا التعبير؛ لم تكن حتى فى العقل اللاواعى، كانت ببساطة غير موجودة عندما ابتكرنا النظام

العندى . أم تراها كانت موجودة ؟ لو أنها كانت كذلك فلماذا أن كانت بمعنى تخيلى مجرد خالص ، نقصد بالمعنى التالى : إنها كانت مخبوءة بالنظام العندى الذى شيدناه، لكنها كانت هناك دون أن يدركها أحد ، لم تكن مخبوءة فى لا وعى هذا الشخص أو ذاك ، ودون أن تترك أى أثر فيزيقي خلفها . ليس شة كتاب يمكن أن نقرأ فيه عنها . لم تكن إذن موجودة فيزيقيا . لم تكن أيضا موجودة بالنسبة للعالم الثانى . لكنها كانت هناك كمشكلة لم تُكتشف بعد ، إن تكن قابلة للاكتشاف : هى مثال نمونجى لمشكلة تنتمى فحسب إلى الجزء المجرد الفالغ من العالم . وعلى الذكر ، لم يقم اقليدس فقط باكتشاف المشكلة ، إنما قام أيضا بحلها . لقد وجد اقليدس دليلاً على ضرورة أن يوجد دائماً عدد أصم آخر بعد كل عدد أصم ، الشيء الذى يعنى أن تتابع الأعداد الصماء لا متناه . إن هذه القضية تصف وضعاً هو بوضوح تجريدى خالص : هو أيضا ينتمى إلى الجزء التجريدى الخالص من العالم الثالث .

(١١)

هناك أيضا الكثير من المشاكل المرتبطة بالأعداد الصماء التى لم تجد حلا ، مثل مشكلة جولباخ : هل كل عدد أولى يزيد على ٢ هو حاصل جمع عددين صمأوين؟ قد يكون لمثل هذه المشكلة حل ايجابى أو حل سلبى ، وقد تكون مشكلة بلا حل . وكونها مما لا حل له أمر قد يحتمل برهانا وقد لا يحتمل . بدأ تظهر مشاكل جديدة .

كل هذه مشاكل واقعية بمعنى أن لها أثارا ، إن لها فوق كل شيء أثراً على العقل البشرى . فقد يرى الشخص المشكلة أو يكتشفها ثم يحاول حلها . إن إدراك المشكلة و محاولة حلها يشكل نشاطا لوعى ، للعقل البشرى ؛ ثم ان هذا النشاط قد نشأ أيضا عن المشكلة ، عن وجود المشكلة . وقد ينتج عن حل المشكلة نشر بحث ، ومن ثم فإن مشكلة العالم الثالث المجردة قد تتسبب (عن طريق العالم الثانى) فى تشغيل أضخم المطابع . كتب اقليدس حله للمشكلة الخاصة بالأعداد الصماء . كان هذا عملا فيزيقيا له نتائج عديدة . ولقد أعيد نشر برهان اقليدس فى الكثير من كتب المراجع ، نعنى فى أشياء مادية . وهذه وقائع فى العالم الأول .

طبيعى أن الوعى ، أى العالم الثانى ، يلعب الدور الرئيسى فى السلاسل الملية التى تقود من المشكلة التجريبية إلى العالم الأول . وعلى قدر رؤيتى فإن الجزء المجرد من العالم الثالث ، عالم المحتوى المجرد غير الفيزيقي ، الذى هو العالم الثالث الفعلى المحدد ، هذا العالم لم يسبب أبداً أثراً مباشراً على العالم الأول - ولا حتى بمساعدة الكمبيوتر . فالوعى ، العالم الثانى ، دائماً ما يصوغ الرابطة . (ربما تَقِيرُ هذا يوماً) إننى اقترح أننا نتحدث عن " العقل " عندما نشير إلى الوعى - فى دوره التفاعلى مع العالم الثالث .

إننى اعتقد أن الوساطة التى يقوم بها العقل مع قاطنى العالم الثالث تؤثر فى ، وتشكل ، حياتنا الواعية و اللاواعية بطريقة قاطعة . هنا ، فى التفاعل بين العالم الثانى والعالم الثالث ، يكمن مفتاح فهم الفرق بين الوعى البشرى والحيوانى .

(١٢)

لتلخيص ما سبق يمكن أن نقول إن العالم الثالث - لاسيما الجزء منه الذى تخلقه اللغة البشرية - هو من نتاج وعينا ، عقلنا . هو مثل اللغة البشرية من ابتكارنا . لكن هذا الابتكار شيء خارجى بالنسبة لنا ، خارج جلنا (خارج جسمنا) . إنه شيء موضوعى مثل كل ابتكارتنا . ومثل كل ابتكارتنا فهو يخلق مشاكله الخاصة ، التى تعتمد علينا بالرغم من استقلالها . (نَتَكَّرُ التحكم فى النار ، أو ابتكار العربية ذات المحرك) . وهذه المشاكل مشاكل غير متعمدة وغير متوقعة . إنها نتائج نمोजية غير متعمدة لعملنا ، تؤثر بدورها علينا .

هكذا يظهر العالم الثالث الموضوعى ، المجرد ، المستقل ، الذى هو فوق ذلك واقعى وفعال .

و الرياضيات مثال قد لا يكون نمونجيا تماما ، إن يكن رغم ذلك لافتا للنظر . إنها بوضوح من صنعنا ، من ابتكارنا . ورغم ذلك فمن المؤكد أن الرياضيات تقريبا موضوعية ، وهى فى نفس الوقت مجردة : إنها عالم كامل من المشاكل و الحلول ، لا نبتكرها نحن ، وإنما نكتشفها .

و على ذلك فإن مَنْ تَفَكَّرُوا فى وضع الرياضيات قد وصلوا على الأغلب إلى رأيين . ولدينا فى الواقع فلسفتان للرياضيات :

(١) **الرياضيات من صنع الانسان** ، لأنها تعتمد على حدسنا ؛ أو هى من بنائنا ؛ أو هى من ابتكارنا (الحدسية ، البنائية ، الموضوعة) .

(٢) **الرياضيات مجال يوجد موضوعيا بوزن حاجة لأحد** . إنه مجال من الحقائق الموضوعية ثرى ثراء لا نهائيا ، لا نخلقه نحن ، وإنما نواجهه موضوعيا . وفى مقودونا اكتشاف أكثر من عدد محدود من هذه الحقائق (عادة ما يوصف هذا المفهوم عن الرياضيات : " بالأفلاطونية ") .

وقلت هاتان الفلسفتان حتى الآن فى تعارض مباشر مع بعضهما بعضا . لكن نظرية العالم الثالث تبين أن كليهما صحيح : إن المتوالية اللانهائية للأعداد الطبيعية (على سبيل المثال) هى ابتكارنا اللغوى ، مواضعتنا ، تشكيلنا ؛ لكن الأعداد الصماء ومشاكلها ليست كذلك : إننا نكتشف هذه فى عالم موضوعى ، ابتكرناه فى الحق أو خلقناه ، لكنه (مثل كل الابتكارات) أصبح موضوعيا منفصلا عن صنعوه ومستقلا عن إرادتهم : أصبح " مستقلا " ، " تخيليا خالصا " : أصبح " أفلاطونيا " .

لن يكون ثمة شجار ، من وجهة نظر العالم الثالث ، بين فلسفتى الرياضيات . يبقى على الأكثر الخلاف فيما إذا كان أحد الموضوعات الرياضية من صنع الانسان (كمثل المتوالية اللانهائية من الأعداد أو مُشتمَل فئات النظرية الشكلية للفئات) . أم أن علينا أن نواجه هذا المجال كجزء من العالم الموضوعى . لكنا عرفنا منذ عام ١٩٦٣ على الأقل (بول كوهين) أن النظرية الشكلية للفئات هى أيضا من صنع الانسان .

ياقد عرفنا من زمان طويل أنه حتى الرياضيين غير معصومين من الخطأ ، وأننا نستطيع أن نقد نظرياتهم ، لكننا لا نستطيع دائما أن نثبتها .

حاولت أن أفسر العالم الثالث . وأمل الآن إلى الجزء الثالث والآخر من محاضرتي : عن صياغة الواقع .

••

٣- عن صياغة الواقع

(١)

إن التفاعل بين العالم الأول والثاني والثالث هو ما يمكن اعتباره **صياغة الواقع** : التفاعل الذي يتألف من آليات استرجاعية مركبة ، والذي بداخله نعمل ، مستخدمين طريقة التجربة والخطأ . نعني أننا نتدخل واعي في هذا الطيزون من الآليات الاستراتيجية . نحن - العقل البشري ، أحلامنا ، أهدافنا - صنّاع العمل ، صنّاع المنتج ، ونحن نتشكل في نفس الوقت بما نصنع . إن هذا في الحقيقة هو العنصر الخلاق في البشرية : أننا في عملية الابداع نحور في نفس الوقت أنفسنا من خلال عملنا . صياغة الواقع إذن من صنعنا ، هي عملية لا يمكن فهمها دون محاولة فهم أوجهها الثلاثة ، تلك العوالم الثلاثة ، ودون محاولة فهم الطريقة التي بها تتفاعل هذه العوالم الثلاثة مع بعضها بعضا .

يتأثر هذا الطيزون من التفاعلات أو آليات الاسترجاع بتطوينا نظريات ويأحلامنا . وكمثال ، هناك تشكيل ، أو خلق ، أو ابتكار طائر ليوناردو : أو ما نسميه الآن جميعا باسم الطائرة . من المهم أن نلاحظ أن الحلم بالطيران هو الذي قاد إلى الطيران ، وليس ، كما سيقترح ولا شك التفسير المادى للتاريخ لماركس وإنجلز ، الحلم بأن يقود هذا إلى التكسب . حلم أوتو ليلينثال (وأنا أعرف شقيقه معرفة شخصية) ، والاخوان رايت ، وغيرهم ، بالطيران ، ثم انهم خاطروا بأنواعهم لتحقيق

الطم . لم يكن الأمل في الريح هو الدافع لهم ، وإنما كان الطم بحرية جديدة - حلم توسيع موطننا الايكولوجي : لقد فقد أوتو ليلينتال حياته وهو يحاول البحث عن عالم أفضل .

يلعب العالم الثالث دوراً حاسماً في صياغة الواقع ، وفي محاولة تحقيق حلم العالم الثاني في الطيران . والعامل الحاسم هو الخطط والرسومات ، الفروض ، المحاولات ، الحوادث والإصلاحات ، باختصار منهج التجربة وإزالة الأخطاء من خلال النقد .

هذا هو لولب الآلية الاسترجاعية . من داخله يلعب العالم الثاني ، بطلانه والمبتكرين أيضاً ، دوراً كبيراً . لكن الأكثر أهمية هي المشاكل الطارئة ، بل والعالم الثالث قبل كل شيء ، من خلال أثره الاسترجاعي الدائم على العالم الثاني . يُصْلِحُ العالم الثالث أحمالنا على الدوام ، إلى أن تتمكن في النهاية من تحقيقها .

أوضح لى المتشائمون أن أوتو ليلينتال - طيار الطائرات الشراعية الألمانية - قد حلم ، مثل ليوناردو ، بأسلوب من الطيران يشبه أسلوب الطائر . لو قُدِّرَ لهم أن يشاهدوا " الإيرباص " إذن لأصابهم الذعر !

وهذه الملاحظة صحيحة إلى المدى الذي فيه أبداً لا تتحقق أفكارنا بالطريقة التي تصورهاها *بالفعل* . ورغم ذلك فإن الملاحظة خاطئة . إن الأمر لا يحتاج من كل من يريد اليوم أن يطير بنفس الطريقة التي أرادها ليوناردو و ليلينتال ، سوى أن يلتحق بنادٍ للطيران الشراعي . فإذا ما كان لديه ما يكفي من الشجاعة فلن يجد في الأمر صعوبة كبيرة . ولاشك أن لدى الآخرين الذين يستخدمون الإيرباص أو بوينج ٧٤٧ ، أن لديهم أسبابهم لتفضيل هذه الطريقة في الطيران رغم اختلافها الواضح عن الطائرة الشراعية ؛ لتفضيلها عن الطيران الشراعي أو السكة الحديد أو الباخرة أو السيارة . بل إن الطيران في المقاعد الضيقة بالطائرات العملاقة قد خلق الكثير من الامكانيات الجديدة والحريات الجديدة القيِّمة للكثير من الناس .

(٢)

ليس من شك في أن الطائرات العملاقة هي من نتائج أحلام ليوناردو و ليلينال - نتائج ربما لم تكن متوقعة . فإذا استخدمنا لغتنا و معرفتنا العلمية و تكنولوجيايتنا ، ففي مقدورنا أن نتنبأ بالنتائج المستقبلية لأحلامنا ، ورغباتنا ، وابتكاراتنا ، بشكل أفضل من تنبؤ النباتات و الحيوانات ، لكن - مؤكداً - **ليس بشكل أفضل كثيراً** . من المهم أن ندرك القدر الضئيل الذي نعرفه عن هذه النتائج غير المتوقعة لأفعالنا . إن أفضل وسيلة متاحة لنا لا تزال ، هي **التجربة و الخطأ** : تجارب كثيراً ما تكون خطيرة ، ثم أخطاء قد تكون أخطر ، خطرة أحياناً على البشرية .

و الاعتقاد في يوتوبيا سياسية هو بالذات أمر خطر - ربما ارتبط هذا بحقيقة أن البحث عن عالم أفضل (مثل فحص بيثتنا) هو (إن كنتُ على صواب) واحد من أقدم و أهم غرائز الحياة جميعا . نحن على حق في أن نؤمن بأن لنا ، و أننا نستطيع ، أن نسهم في تحسين عالمنا . لكن ، لا يجب أن نتصور أننا نستطيع أن نتنبأ بنتائج خططنا و أفعالنا . لا يجب قبل كل شيء أن نضحى بأية حياة بشرية (إلا - ربما - بأرواحنا نحن ، في أسوأ الظروف) . لا وليس لنا الحق في أن نحض الآخرين أو حتى نشجعهم على التضحية بأرواحهم ، ولا حتى من أجل فكرة ، من أجل نظرية اقتنعنا نحن بها تماماً (ربما دون مبرر معقول ، بسبب جهلنا) .

على أية حال ، إن بعضاً من بحثنا عن عالم أفضل يلزم أن يتضمن البحث عن عالم لا يُدفع فيه الآخرون إلى التضحية بأرواحهم من أجل فكرة .

(٣)

ها قد وصلت إلى نهاية محاضرتي . أود أن أضيف ملاحظة واحدة أخيرة متفائلة ، ختمتُ بها أيضاً مساهمتي في كتاب **" الذات و المي "** الذي كتبته مع صديقي السيرجون إيكسلز .

حاولت أن أبين فيما سبق أن الانتخاب الدارويني وفكرتي الانتخاب الطبيعي والضغط الانتخابي ، ترتبط عموماً بالصراع الضاري من أجل البقاء . وهذه البيولوجيا لا يلزم أن تؤخذ مأخذ الجد - إلا جزئياً فقط .

لكن هذا كله قد تغير تماماً مع بزوغ الوعي البشري وبزوغ العقل وبزوغ النظريات المصاغة لقويا . لذا أن نترك الأمر للمناقشة بين النظريات لتتخلص من غير الصالح منها . في الأزمنة الغابرة كانوا يتخلصون من معتق النظريات . لكننا نستطيع الآن أن ندع النظرية تموت بدلاً منا . إن الوظيفة الرئيسية للعقل والعالم الثالث من وجهة النظر البيولوجية - من وجهة نظر الانتخاب الطبيعي - هي أن تجعل من استخدام النقد الواعي أمراً ممكناً ، ومن ثم انتخاب النظريات دون قتل مؤيديها . ولقد أصبح هذا الاستخدام غير العنيف لمنهج النقد العقلي ، أصبح ممكناً بفضل التطوير البيولوجي ؛ بفضل ابتكارنا للغة وماتلاه من ابتكار العالم الثالث . لاشك أن الانتخاب الطبيعي - بهذه الطريقة - سيتغلب على صفته القاسية نوعاً ، أو يتجاوزها ؛ فمع بزوغ العالم الثالث أصبح من الممكن أن ننتخب أفضل النظريات ، أفضل التكيفات ، حتى دون عنف . نستطيع الآن أن نتخلص من النظريات الخاطئة بالنقد غير العنيف . لاشك أن النقد العنيف لا يزال يُستخدم حتى الآن ، وإنما نادراً ؛ فالنقد نشاط يتسم دائماً ببعض العنف ، لا يزال ، حتى لو دارت المعركة على الورق . لكن لم يعد ثمة نواع بيولوجية للنقد العنيف ، وإنما نواع ضده .

وعلى هذا فإن النقد نصّف العنيف السائد الآن قد يكون مرحلة انتقالية في تطوير العقل . وبزوغ العالم الثالث إنما يعني أن التطور الثقافي غير العنيف ليس مجرد حلم يوتوبى . إنه نتيجة بيولوجية ، نتيجة متوقعة تماماً ، لبزوغ العالم الثالث من خلال الانتخاب الطبيعي .

إن صياغة بيئتنا الاجتماعية بهدف السلام واللاعنف ليست مجرد حلم . هذا هدف ممكن ، بل هو هدف للبشرية ضروري من وجهة النظر البيولوجية .

ملاحظات

* هناك بالطبع حقائق تعضد التفسير القديم ، مثل التفسيرات الجائحة للموطن ، قل مثلا ، بسبب استخدام سم مثل الد . د . ت . أو البنسلين . في مثل هذه الحالات التي لا علاقة لها باختيار الكائنات ، سنجد أن بزوغ طفرة بالمصدفة قد يكون هو ما يحدد بقاء النوع . إن الوضع يشبه الحالة الشهيرة في أنجلترا المعروفة بأسم " القمامة الصناعية " ، نعتي تطوير سلالات داکة (من الفراشات) عن طريق التأقلم للتلوث الصناعي . وهذه الحالات اللافتة للنظر ، والمتكررة تجريبيا ، قد تفسر السبب في شيوع تفسير الدارونية الذي وصفته بأنه " متشائم " .

(٢)

عن المعرفة و الجمال

سيدي رئيس الجامعة ، سيدي العميد ، سيداتي و سادتي . اسمحوا لي أولاً أن أشكر كلية العلوم الاقتصادية لجامعة يوهان فولفجانج جوته ، على هذا الشرف الجليل الذي خلّعه عليّ بمنحى الدكتوراه الفخرية . يمكنني الآن أن أرد مع يوهان فولفجانج جوته المونولوج العظيم الأول للدكتور فارست :

يقولون إنني معلم ، و أنني فوق ذلك طبيب ...
لكنني في التدريس لست المدرس الكفء .

لكن ، لا بد لي حقا أن استمحيكم عذراً لأتلو بضعة أبيات من بداية المونولوج ، وستجدون أن لها علاقة وثيقة بهذه المحاضرة :

لقد درست الفلسفة
ليال طويلة
درستها في لهفة ، وفي جد
و درست الطب و القانون
أجهدتني دراستهما
و تأمرت جميعاً لتغلق عقلي .
ثم تحولت إلى اللاهوت
ابتغى الحقيقة ؛
لكن هذا الموضوع ، يارباه ! ، كان محض كثر .
وهأنذا آقف الآن

أحمق مضجراً بمحاضرة القيت يوم ٨ يونيو ١٩٧٩ في القاعة الكبرى لجامعة فرانكفورت أم
مैन بمناسبة منحى الدكتوراه الفخرية .

لا أعرف أكثر
مما كنت أعرف .
يقولون إنني معلم
و أنتى فوق ذلك طبيب
لكننى فى التدريس
لست المدرس الكفء .
لكم ثقت أن أعرف
القوى الكبرى التى تربط
هذا العالم سوياً .
أعرف الآن أننا عميان .
لأننى أدركت أن المعرفة الحقّة
لا يمكن أن نبلفها .
قلبي يكاد ينكسر :
إننى جد حزين .

لعلكم قد لاحظتم أن ما يقوله الدكتور فاوست له علاقة وثيقة بالموضوع : هو
يقوننا إلى عين الموضوع الذى يشير إليه عنوان حديثى ، موضوع المعرفة و الجهل .
وأنا أنوى أن أعالج هذا الموضوع تاريخياً ، إن يكن ذلك باختصار شديد ، وأن أجعل
بؤرة حديثى تعاليم سقراط ؛ وعلى هذا فسأبدأ بأبدع عمل فلسفى أعرفه : " **الطاع**
سقراط أمام قضائته " ، لأفلاطون .

(١)

تحتوى محاوره " **الطاع** " لأفلاطون على خطاب مرافعة سقراط و على تقرير
قصير عن إدانته . وأنا أعتبر أن هذا الخطاب يتسم بالأصالة . فيه يصف سقراط مدى
دهشته و انزعاجه عندما سمع أن راهب معبد دلفى أجاب رداً على السؤال الجسور
" هل هناك من هو أحكم من سقراط ؟ " بقوله " ليس هناك من هو أحكم منه " يقول
سقراط " عندما سمعت هذا سألت نفسى : ما الذى كان يعنيه أبولو ؟ فأننا أعرف أنى
لست حكيماً ، ولا أنا بالغ الحكمة ، بل ولست حتى قليلها " . ولما وجد سقراط أنه لا

يستطيع أن يفهم ما يعنيه الإله بنبوة الراهب ، قرر أن يحاول تنفيذها . مضى إذن إلى شخص كان يُعتبر حكيماً ، أحد السياسيين بآثينا ، ليعرف منه . يصف سقراط النتيجة فيما يلي : " المؤكد أنني أحكمُّ من هذا الرجل : صحيح أن أينا لا يعرف شيئاً ذا نفع ، لكنه يفترض أنه يعرف شيئاً ، وهو لا يعرف شيئاً . صحيح أنني لا أعرف أنا الآخر شيئاً ذا نفع ، لكنني لا أدعى أنني أعرف أى شيء " . بعد أن تحدث سقراط مع السياسيين ، مضى إلى الشعراء . كانت النتيجة واحدة . ثم ذهب إلى الصناع . هؤلاء يعرفون للحق شيئاً لا يفهمه . لكنه وجد أيضاً أن ثمة انطباعاً لديهم بأنهم يعرفون أشياء أخرى كثيرة ، بل وأعظم الأشياء . ولقد أفسدت غرستهم معرفتهم الأصلية . وعلى هذا فقد توصل سقراط في نهاية المطاف إلى التفسير التالي لنبوة دلفي: الإله - بجلاء - لم يكن يرغب في أن يقول أى شيء عن سقراط . لقد استخدم هذا الاسم فقط ليقول " إن أحكم الرجال هو من يدرك مثل سقراط أنه ليس في الواقع حكيماً " .

(٢)

إن تبصر سقراط في جهلنا - " إنني أعرف أنني أكاد لا أعرف شيئاً ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " - هذا التبصر في رأيي ذو أهمية قصوى ، ولم يكن التعبير عنه أبداً في مثل وضوحه بمحاورة " دفاع سقراط " ، هذا التبصر السقراطي لم يؤخذ كثيراً مأخذ الجد ، لقد اعتُبر - تحت تأثير أرسطو - تهكياً . بل إن أفلاطون نفسه قد رفض في نهاية الأمر (في جورجياس) تعاليم سقراط عن جهلنا ، ورفض معها الموقف العقلي السقراطي المميز : الدعوة إلى التواضع العقلي .

يصبح هذا واضحاً إذا قارناً النظرية السقراطية لرجل الدولة بالنظرية الأفلاطونية . من الواجب أن تكون لهذه النقطة بالذات أهمية خاصة بالنسبة لمن يُنصح الدكتوراه الفخرية.

يرى كل من سقراط و أفلاطون أن رجل الدولة يجب أن يكون حكيماً . لكن هذا
يعنى شيئاً مختلفاً تماماً عند كل منهما . فهو يعنى عند سقراط ضرورة أن يكون رجل
الدولة مدركاً جَهْلَهُ الأكيد ، ومن هنا يزكى سقراط التواضع العقلى . إن " اعرف
نفسك " عنده تعنى " لتكن مدركاً ضالة ما تعرفه " .

و فى المقابل يفسر أفلاطون الحاجة لأن يكون رجل الدولة حكيماً ، كمتطلبٍ
لحكم الحكماء ، لحكم المفكرين . إن من يمتلك الكفاءة كى يحكم هو الجدلى عالى
الثقافة ، الفيلسوف العالم . هذا هو معنى الاصرار الأفلاطونى على ضرورة أن يصبح
الفلاسفة ملوكاً ، و الملوك فلاسفةً متمرسين . ولقد تأثر الفلاسفة بشدة بهذا الشرط
- أما الملوك ، فلنا أن نفترض أن تأثرهم لم يكن على نفس الدرجة .

يصعب أن نجد تعارضاً أوسع من هذا بين تفسرين ، لضرورة أن يكون رجل
الدولة حكيماً . إنه الفارق بين التواضع العقلى و القطرسة العقلية ، وهو أيضاً الفارق
بين اللامعصومية - إدراك أن المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ - وبين
النزعة التعاليمية - نظرية إضفاء السطة على المعرفة و العارف ، على العلم و العلماء ،
على الحكمة و الحكيم ، على التعلم و المتعلم .

من هذا يتضح كيف يمكن أن يؤدى تعارضٌ فى تقييم المعرفة البشرية - نعنى :
تعارضاً إبستمولوجياً - إلى متطلبات و أهداف سياسية أخلاقية متباينة .

(٣)

أحب الآن أن أتناقش اعتراضاً على اللامعصومية ، اعتراضاً قد يمكن - فى
رأى - أن يُستخدم حجة فى صف اللامعصومية .

ذاك هو الاعتراض بأن المعرفة ، على عكس الرأى أو الفرض ، هى فى جوهرها
موضوع سلطة . ثم ان الاستعمال اللغوى الشائع يعضد نظرية الطبيعة السلطوية
للمعرفة . فاستخدام التعبير " أنا أعرف " يكون صحيحاً ، نحوياً فقط ، عند توفر
الشروط الثلاثة التالية : أولاً صحة ما ادعى معرفته ، ثانياً يقينه ، وثالثاً وجود أسباب
كافية لذلك كثيراً ما نسمع مثل هذه التحليلات فى المناقشات الفلسفية ، ونقرأها فى

كتب الفلسفة . وهذه التحليلات فى الحق تبين ما نعتيه بكلمة " معرفة " فى استخدامنا اليومى . إنها تحليل مفهومأ أود أن أطلق عليه اسم المفهوم الكلاسيكى للمعرفة : هذا المفهوم الكلاسيكى يتضمن صحة ما نعرفه و يقينه ؛ ويتضمن أن لدينا من الاسباب ما يكفى لنقول إنه صحيح .

إن هذا المفهوم الكلاسيكى للمعرفة هو بالضبط ما استخدمه سقراط عندما قال " إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئا ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " . يستخدم جوته نفس هذا المفهوم الكلاسيكى للمعرفة عندما جعل فاوست يقول :
" أن أشعر الآن ألا شىء يمكن أن يُعرف !
هذه فكرة تضطرم فى قلبى .

و من ثم فإن هذا المفهوم الكلاسيكى للمعرفة - مفهوم المعرفة فى لفتنا اليومية - هو المفهوم الذى تستخدمه اللامعصومية ، مذهب اللامعصومية ، لتؤكد على أننا دائما (أو نكاد) مؤهلون للخطأ ، وأننا لذلك لا نعرف شيئا ، أو لا نعرف إلا القليل جدا (بالمعنى الكلاسيكى للمعرفة) ، أو أننا ، كما يقول سقراط ، " لا نعرف شيئا ذا نفع " .

فيم يا ترى كان يفكر سقراط عندما قال " إننا لا نعرف شيئا ذا نفع ؟ " أو ، فى ترجمة حرفية أدق " إننا لا نعرف شيئا جميلا طيبا " ؟ سقراط هنا كان يفكر فى الأخلاقيات على وجه الخصوص . كان أبعد ما يكون عن أن يعلن بأن المعرفة الأخلاقية مستحيلة . على العكس ، حاول أن يجد لها أساساً . كانت طريقته فى هذا طريقة نقدية : نقّد كل شىء بدا له ، و للآخرين ، أنه يقينى . ولقد كان هذا المنهج هو الذى قاده إلى اللامعصومية ، و إلى إدراك أنه و الآخرين أبعد ما يكونون عن بلوغ المعرفة فى الأمور الأخلاقية . ورغم ذلك كان سقراط فيلسوفا أخلاقيا مبتكراً . فعنه وعن معاصره ديموقريطس جاءت تلك القاعدة الخطيرة الصحيحة من قواعد الحياة : " أن تُظلم وتقاسى ، خير من أن تُظلم " .

(٤)

دعنا نرجع إلى " الدفاع " . عندما قال سقراط ألا شيء نافع ما يعرفه هو أو يعرفه الآخرون ، فريعا كان يفكر أيضا في فلاسفة الطبيعة ، في هؤلاء المفكرين الاغريق العظام الذين نسميهم الآن " قبل السقراطيين " ، ميتكرى ما نعرفه الآن باسم العلوم الطبيعية . ربما كان سقراط يفكر في أناكساغوراس بالذات ، فيلسوف الطبيعة الذي أورد ذكره في " دفاعه " بعد قليل ؛ إن يكن بطريقة لا تتسم كثيرا بالاحترام : ذلك أنه قال إن أعمال أناكساغوراس - التي وصفها بأنها " غير ناجحة " - لا تساوى عند بائعي الكتب في أثينا أكثر من دراختمة واحدة . كما أن ثمة عملاً آخر لأفلاطون (هو : فيثو) يلح إلى أن سقراط قد أحبطته كثيرا فلسفة أناكساغوراس الطبيعية ، بل وفلسفة الطبيعة على وجه العموم . ومن ثم فلدينا من الأسباب ما يجعلنا نفترض أن سقراط عندما قال " إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئا - وحتى هذا أكاد لا أعرفه " ، إنما كان يفكر في الكثير مما قابله من مشاكل خطيرة لم تحل ؛ من المشاكل الأخلاقية و السياسية إلى مشاكل فلسفة الطبيعة .

لا ريب أنه لم يكن ثمة الكثير ما بين سقراط وبين فاوست جوته . لكن لنا أن نفترض أن التبصر " بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئا " كان يضطرم أيضا في قلب سقراط : أنه مثل فاوست كان يعاني أشد المعاناة من الرغبة غير المحققة لكل عالم حقيقى :

أن يعرف أى قوى قد تكون
تلك التى تحفظ وحدة هذا العالم .

لكن العلوم الطبيعية الحديثة قد قربتنا رغم ذلك من هذا الهدف غير المحقق . وعلى هذا فلا بد أن نسأل عما إذا كانت العلوم الطبيعية الحديثة قد بينت أن الموقف العقلى للجهل السقراطى قد تم تجاوزه .

الواقع أن نظرية الجاذبية لنيوتن قد خلقت وضعا جديدا تماما . من الممكن أن تعتبر هذه النظرية تحقيقا - تم بعد أكثر من ألفى عام - لبرنامج البحث الأصلي للفلاسفة الطبيعيين قبل السقراطيين . وربما فُكر نيوتن نفسه في نظريته في هذا الضوء عندما وضع عنوان كتابه " *الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية* " . لقد كان تحقيقا تجاوز أجمع أحلام العالم القديم .

كانت خطوة إلى الأمام غير مسبوقه . ليس ثمة وجه للمقارنة بين نظرية ديكارت ونظرية نيوتن ، تلك التي حلت بالتدريج محل سابقتها . لم تكن نظرية ديكارت تقدم أكثر من تفسير وصفي مبهم للغاية للحركات الكوكبية ، ورغم ذلك فقد كانت أيضا تُعارض حقائق موطدة حتى في تلك الأيام . من بين الأخطاء الكبرى التي كانت هذه النظرية تقدمها : أن الكواكب الأبعد عن الشمس هي الأسرع حركة . ومن ثم فالنظرية لم تكن فقط تعارض الملاحظات ، وإنما كانت تعارض أيضا القانون الثالث لكبلر .

أما نظرية نيوتن ، فلم تكن فقط تفسر قوانين كبلر ، وإنما كانت تصححها أيضا ، لأنها تعطي التنبؤات الكمية الصحيحة للانحرافات البسيطة من هذه القوانين .

خلقت نظرية نيوتن إذن وضعا عقليا جديدا . كانت نصراً عقليا لا يبارى . ونُقلت تنبؤات نظرية نيوتن بدقة لا تصدق . اكتُشفت في مدار كوكب يورانس انحرافات طفيفة عن المدار الذي يتنبأ به نيوتن ، ولقد كانت هذه الانحرافات هي ما استخدمه آدامز وإيفرييه - بمساعدة نظرية نيوتن (وكثير من الحظ) - في حساب موقع كوكب جديد غير معروف ، ليقوم جالّه بعدهما باكتشافه . لم تفسر نظرية نيوتن حركة الأجرام السماوية فقط ، وإنما فسرت أيضا الميكانيكا الأرضية : حركة الأجسام على سطح الأرض .

يبين أن هذه في الحق معرفة : صحيحة ، يقينية ، ومُبررة بما يكفى . المؤكد أن
لن يكتنفها أى شك .

تطلب الأمر زمنا طويلاً قبل أن يدرك الناس جدة الوضع العقلى . ما حدث لم
يدركه إلا القليلون . عرف دافيد هيوم ، أحد كبار الفلاسفة ، أن ثمة خطوة واسعة إلى
الأمام قد اتُّخذت ، لكنه لم يعرف بالضبط حقاً حجم هذا التقدم في المعرفة البشرية
وجوهريته . وأخشى أن أقول إن الكثيرين في أيامنا هذه لم يفهموا هذا تماماً .

(٧)

كان عمانوئيل كانط هو أول مفكر فهم جدة الوضع العقلى فهما كاملاً . فبعد أن
حوَّله هيوم إلى الارتياحيه ، اكتشف الطبيعة المتناقضة - التى تكاد تكون لا منطقية
- لهذه المعرفة الجديدة . سأل نفسه كيف يمكن أن يصبح شيء مثل العلم النيوتونى
ممكناً على الإطلاق .

أصبح هذا السؤال ، وإجابة كانط ، هما القضية المحورية لكتابه " نقد العقل
الخالص " . فى هذا الكتاب أثار كانط السؤالين :

كيف تكون الرياضة البحتة ممكنة ؟

و كيف يكون علم الطبيعة البحت ممكناً ؟

و كتب يقول " ولما كان هذان العلمان موجودين بالفعل ، فمن الملائم أن نسأل كيف
يكونان ممكنين ؛ أما ضرورة أن يكونا ممكنين فثبتتها واقعة أنهما موجودان " .

كانت الدهشة التى اعترت كانط جليلة ، الدهشة الحقيقية من وجود نظرية نيوتن ،
التي وصفها بأنها " علم الطبيعة البحت " .

و على خلاف غيره ممن كان له رأى فى الموضوع ، رأى كانط أن نظرية نيوتن
لم تكن ثمرة المنهج التجريبي أو الاستقرائي ، وإنما كانت إبداعاً للفكر البشرى ، للعقل
البشرى .

كانت إجابة كانط على السؤال : " كيف يكون علم الطبيعة البحث ممكناً ؟ " كالآتي :

إن عقلنا لا يسنُّ قوانينه (قوانين الطبيعة) من الطبيعة ، وإنما هو يفرض قوانينه على الطبيعة .

بمعنى آخر ، إن قوانين نيوتن لا تُقرأ من الطبيعة ، وإنما هي من فعل نيوتن ، إنها من منتجات عقله ، من ابتكاره : إن عقل الإنسان يبتكر قوانين الطبيعة .

وصف كانط نفسه هذا الوضع الابدستمولوجي ، الجديد تماما ، بأنه ثورة كوبرنيقية في نظرية المعرفة ، فعلم نيوتن ، من وجهة نظر كانط ، هو معرفة بالمعنى الكلاسيكي : صحيحة ، يقينية ، لها مبرراتها الكافية . وفضلا عن ذلك فإن مثل هذه المعرفة ممكنة لأن التجربة البشرية ذاتها هي نتيجة ما يقوم به الجهاز المعرفي - لاسيما العقل منه - من معالجة نشطة وتؤويل للمعلومات الحسية .

و النظرية الكانطية للمعرفة مهمة ، وهي صحيحة في معظمها . لكن كانط كان مخطئا في اعتقاده بأن نظريته تجيب على السؤال : كيف تكون المعرفة ممكنة - نغني المعرفة بالمعنى الكلاسيكي .

لا يزال المعنى الكلاسيكي للعلم كمعرفة صحيحة يقينية مُبررة بما يكفي ، لا يزال مزدهرا . غير أن نظرية آينشتين قد تجاوزته منذ ستين عاما مضت - نظرية النسبية لاينشتين .

و كانت نتيجة هذه الثورة هو أن أوضحت نظرية آينشتين - صحيحة كانت أو خاطئة - أن المعرفة بالمعنى الكلاسيكي ، المعرفة الحصينة ، اليقينية ، معرفة مستحيلة . كان كانط على حق : إن نظريتنا هي ابتكارات حرة لعقلنا نحاول أن نفرضها على الطبيعة . لكننا نادرا ما ننجح في تخمين الحقيقة ! و أبدأ لن نتيقن من نجاحنا . علينا إذن أن نلنق بالمعرفة الهندسية .

(٨)

هنا يلزم أن أذكر بعض التعليقات القصيرة عن الارتباطات المنطقية بين نظريتي الجاذبية لنيوتن وأينشتين .

تتعارض نظرية نيوتن منطقياً مع نظرية أينشتاين : هناك نتائج محددة للنظريتين متضاربة تحت خلفية معرفية معينة ، وعلى هذا فمن المستحيل أن تكون كلتا النظريتين صحيحتين .

لكن النظريتين ترتبطان من خلال التقريب . إن التناقضات بين نتائجهما التجريبية هي من الصفر حتى أن ما يؤيد ويدعم نظرية نيوتن من الشواهد الملحوظة التي لا تحصى ، يؤيد أيضاً في نفس الوقت ويدعم نظرية أينشتين .

كان ثمة تعضيد تجريبي رائع يدعم نظرية نيوتن ، كما ذكرتُ قبلاً ، تعضيد لنا حقاً أن نقول إنه تعضيد أمثل . لكن اكتشاف ، أو ابتكار ، نظرية أينشتين قد جعل من المستحيل أن نأخذ هذه التعضيدات الرائعة كمبرراتٍ حتى لكي نعتبر واحدة فقط من النظريتين صحيحة و يقينية . فبالبراهين ذاتها يمكننا أن ندعم أيضاً قبول النظرية الأخرى على أنها صحيحة و يقينية . ورغم ذلك فمن المستحيل منطقياً أن تكون نظريتان متعارضتان كلتاهما صحيحة .

و من ثم نعلم أنه من المستحيل أن نفسر حتى أفضل النظريات العلمية تعضيداً على أنها معرفة بالمعنى الكلاسيكي . فحتى أفضل النظريات العلمية اختباراً و تعضيداً ليست سوى حدس ، فروض ناجحة ، وستظل إلى الأبد حدساً أو فروضاً .

(٩)

المعرفة هي البحث عن الحقيقة . ومن الجائز جداً أن يكون الكثير من نظرياتنا صحيحاً حقاً . لكن ، حتى لو كانت النظريات صحيحة ، فإننا أبداً لن نعرف ذلك بيقين .

ولقد أدرك هذا بالفعل زينوفانيس شاعر الملاحم الذي كتب ، قبل سقراط بمائة عام تقريبا وقبل مولد المسيح بخمسمائة عام ، يقول :

أما بالنسبة للحقيقة اليقينية ، فلم يعرفها أحد
وإن يعرفها أحد ؛ لا عن الآلهة ،
ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء .
وحتى لو حدث بالصدفة أن نطق
بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :
فكل شيء ليس إلا نسجاً محبوباً من التخمينات .

ومع ذلك فقد علم زينوفانيس - حتى في تلك الأيام - أن التقدم في البحث عن الحقيقة أمر ممكن ، إذ كتب يقول :

إن الآلهة لم تكشف لنا ، منذ البداية ،
عن كل شيء ؛ لكننا مع مرور الزمان
ومن خلال بحثنا سنتعلم ، ونعرف الأشياء بشكل أفضل .

ربما أمكنني أن أضع هذه المقطعات من زينوفانيس في الدعويين التاليتين :

(١) ليس ثمة معيار للحقيقة ؛ وحتى لو توصلنا إلى الحقيقة ، فابدأ أن نتيقن منها .

(٢) ثمة معيار عقلي للتقدم في البحث عن الحقيقة ، ومن ثم هناك معيار للتقدم العلمي .

وأنا أعتقد أن كلتا الدعويين صحيحتان .

لكن ، ما هو المعيار العقلي للتقدم العلمي في البحث عن الحقيقة ، للتقدم في فروضنا ، في حدسنا ؟ متى يكون أحد الفروض العلمية أفضل من الآخر ؟

والإجابة هي : العلم نشاط نقدي . إننا نفحص فروضنا بطريقة نقدية . نحن ننقد ما كى نجد الأخطاء ، على أمل أن نتخلص من الأخطاء ، وبذا نقسرب من الحقيقة .

ونحن نعتبر أن فرضاً ما ، فرضاً جديداً مثلاً ، أفضل من آخر إذا ما حقق المتطلبات الثلاثة التالية . أولاً ، يجب أن يفسر الفرض الجديد كل ما أمكن للفرض

القديم أن يفسره . هذه هي أول وأهم نقطة . وثانياً ، لا بد أن يلغى الفرض الجديد على الأقل بعض أخطاء الفرض القديم . نعلم أنه يلزم أن يثبت الفرض الجديد ، حيثما أمكن ، أمام بعض الاختبارات النقدية التي لم يستطع القديم أن يثبت أمامها . وثالثاً ، يلزم أن يفسر ، حيثما أمكن ، أشياء لم يكن الفرض القديم يفسرها أو يتنبأ بها .

هذا إذن هو معيار التقدم العلمى . إنه يُستخدم بشكل واسع - عادة نون وعى - لاسيما فى العلوم الطبيعية . لا يؤخذ الفرض الجديد مأخذ الجد إلا إذا : فسر على الأقل كل ما يفسره الفرض السابق عليه بنجاح ، و أضاف إلى ذلك وعداً إما بتجنب أخطاء معينة بالفرض القديم أن بتقديم تنبؤات جديدة - تنبؤات نستطيع ، حيثما أمكن ، اختبارها .

(١٠)

و معيار التقدم هذا يمكن اعتباره أيضاً معياراً للاقترب من الحقيقة . ذلك أنه إذا ما حقق الفرض معيار التقدم فثبت أمام اختباراتنا النقدية ، على الأقل كسابقه ، فإننا لن نعتبر هذا مجرد صدفة . فإذا ما ثبت أمام الاختبارات النقدية بصورة أفضل ، فإننا نفترض أنه قد اقترب من الحقيقة ، أكثر من سابقه .

الحقيقة إذن هي هدف العلم : العلم هو البحث عن الحقيقة . فإذا لم نستطع (كما يرى زينوفاينيس) أن نعرف ما إذا كنا قد بلغنا هذا الهدف ، فإن لدينا على الأقل ، من الأسباب القوية ما نفترض معه بأننا قد اقتربنا من الحقيقة أكثر ، أو - كما يقول أينشتاين - بأننا على الطريق الصحيح .

(١١)

أود أن أختم محاضرتى باستخلاص بعض النتائج مما قلت . إن المذهب السقراطى للجهل منزه ، فى رأى ، غاية فى الأهمية . لقد رأينا أن كانط قد فسر العلم الطبيعى النيوتونى بلغة المفهوم الكلاسيكى للمعرفة . لم يعد هذا

التفسير مقبولا منذ أينشتين . لم تعد حتى أفضل المعارف المكتسبة في العلوم الطبيعية تشكل معرفة بالمعنى الكلاسيكي ، نعني أنها ليست ما نسميه " المعرفة " في اللغة العادية . وهذا يؤدي إلى ثورة حقيقية في مفهوم المعرفة . إن المعرفة في العلوم الطبيعية معرفة حسية . إنها تخمين جرىء . سقراط إذن كان على حق ، على الرغم من التقييم العاطفي الذي قدمه كانه لانجازات نيوتن الهائلة . لكن المعرفة هي تخمين يهذه النقد العقلي .

و هذا قد حول الكفاح ضد التفكير الدوجماتي إلى واجب . ولقد جعل أيضا من التواضع الذهني واجبا . وقبل كل شيء ، لقد جعل من صقل لغة بسيطة متواضعة واجبا : واجبا على كل مفكر .

كان كل كبار العلماء الطبيعيين متواضعين ذهنيا . كان نيوتن يتحدث عنهم جميعا عندما قال : " أنا لا أعرف كيف أبو للعالم ، لكنني أبو لنفسى كما لو كنت طفلا يلهو على شاطئ البحر ، يطرب بين الحين والآخر إذ يجد حصاة أنعم أو صدفه أجمل ، بينما يمتد أمامى محيط الحقيقة المجهول الهائل ! " . اعتبر أينشتين نظريته للنسبية العامة شيئا مثيرا يتسنى بعد حين .

ثم ان كبار العلماء جميعا قد أدركوا أن أى حل لمشكلة علمية يثير مشاكل كثيرة جديدة تحتاج إلى حل . وكلما ازداد ما نكتشفه عن العالم ، أصبحت معرفتنا بالمشاكل التى لم تحل بعد ، معرفتنا السرية بجهلنا ، أصبحت أكثر تعمدا وتقصيلا ودقة . إن البحث العلمى هو أفضل ما نرينا من مناهج للحصول على المعلومات عن أنفسنا وعن جهلنا . إنه يقودنا إلى التبصر الهام ، القائل إننا قد نختلف كثيرا بالنسبة للتفاصيل الطفيفة فيما قد نعرف ، لكننا جميعا متساوون في جهلنا المطلق .

على ذلك تصبح تهمة النزعة التعاليمية - نقصد الاعتقاد الوجودى فى سلطة منهج العلوم الطبيعية و نتائجها - تصبح غير مناسبة على الإطلاق إذا نحن وجهناها إلى المنهج النقدي للعلوم الطبيعية أو وجهناها ضد كبار العلماء الطبيعيين ، لاسيما منذ إصلاح مفهوم المعرفة الذى ندين به لرجال مثل سقراط ، نيقولاس ده كوزا ، إراسموس ، فولتير ، ليسينج ، جوتة ، و آينشتين . كان جوتة - مثل كل كبار العلماء - معارضا للنزعة التعاليمية ، للاعتقاد فى السلطة ، ولقد حارب ضدها فى سياق نقده لكتاب نيوتن " علم البصريات " . ربما كانت حججه ضد نيوتن باطلة ، لكن كل كبار العلماء الطبيعيين يرتكبون الأخطاء أحيانا . و المؤكد أن الهجوم العنيف الذى شنّه جوتة ضد الاعتقاد الوجودى لنيوتن فى السلطة ، كان هجوماً ملائماً . بل لقد أفضى حتى إلى الظن بأن تهمة التعاليمية - تهمة الوجودية ، الاعتقاد فى السلطة و فى الجراءة المتغطرة للمعرفة - هى تهمة تنطبق على مناصرى سوسيولوجيات المعرفة و العلم أكثر مما تنطبق على ضحاياهم من كبار علماء الطبيعة . و الحقيقة أن الكثيرين ممن يعتبرون أنفسهم نقاداً للتعاليمية هم فى واقع الأمر وجوديون ، معارضون إيديولوجيون و تسلطيون للعلوم الطبيعية ، التى لا يفهمون عنها للأسف إلا القليل جداً .

فهم أولاً و قبل كل شيء لا يعرفون أن للعلوم الطبيعية هدفاً و معياراً لا إيديولوجياً للتقدم : للتقدم نحو الحقيقة . إن هذا المعيار البسيط العقلى هو الذى سيطر على تطوير العلوم الطبيعية منذ كوبرنيك و جاليليو و كبلر و نيوتن ، منذ باستير و كلود برنار . وهذا المعيار ليس دائماً قابلاً للتطبيق . لكن العلماء الطبيعيين (إلا عندما يتعصبون ضحايا البدع الدارجة ، كما حدث حتى لبعض كبار الفيزيائيين) يستخدمونه عادة بثقة و بدقة ، بالرغم من أنهم نادراً ما يدركون ذلك تماماً . أما فى العلوم الاجتماعية ، فإن التأكيد على هذا المعيار العقلى يكون أقل كثيراً . لذا تنامت الأيديولوجيات الدارجة و سلطة الكلمات الكبيرة ، ومعها معارضة التعقل و العلوم الطبيعية .

كان جوته نفسه على علم بهذه الايديولوجيا المضادة للعلم ، ولقد شجبتها ، إن
الشیطان نفسه ينتظر أن نعتقها . إن الكلمات التي كتبها جوته ليلقيها الشيطان
واضحة لا غموض فيها

هل تزدري العقل و العلم
أسمى قوى الذهن ؟
الجحيم يود لو استعبد آخرين مثلك
أنت ما كسبت من عملي

أرجو يا سيداتي و يا سادتي ألا تشجبوني إذا أنا تركت الكلمة الاخيرة هذه
المرة للشيطان نفسه !

(٢)

عما يُسمَّى مصادر المعرفة

أشكر لكم هذا الشرف العظيم الذى اسبغتموه على بمنحى بكتوراه الفلسفة لكلية الآداب بجامعةكم . شكرى الجزيل على هذا الشرف الذى أقبله بسعادة غامرة .

كانت مهمة صعبة تلك التى كان على أن أنجزها فى المهلة القصيرة التى أتاحت لى ، أقصد مهمة إلقاء محاضرة قصيرة . لكن ، قبل أن أبدأ هذه المحاضرة أحب أن أحكى لكم قصة حقيقية حدثت أيام كنت فى نيوزيلنده .

فى كريست تشيرش بنيوزيلنده صادقت الفيزيائى البروفسور كولريدج فار ، وكان عمره عندما وصلت هناك يقارب عمرى الآن . كان رجلاً ظريفاً فكها ، وكان زميلاً بالجمعية الملكية بلندن . كان البروفسور فار يعشق الخدمة العامة ، واعتاد أن يلقي محاضرات فى العلم المبسط على الجمهور فى أماكن متباينة حقاً ، من بينها السجون . ذات مرة بدأ محاضرتة فى أحد السجون بهذه الكلمات : " سألقى اليوم نفس المحاضرة بالضبط التى ألقيتها هنا منذ ست سنوات ، وعلى هذا ، فإذا كان بينكم من سمعها من قبل فأنى أقول له : ذنك على جنبك ! " . ما أن تفوه بهذه الكلمات المثيرة حتى انطفأ الضوء فى القاعة . قال لى فيما بعد أن القلق قد اعتراه حتى عاد الضوء ! .

محاضرة ألقيت يوم ٢٧ يوليو سنة ١٩٧٩ فى جامعة سالزبورج عندما منحت المؤلف درجة الدكتوراه الفخرية .

تذكرتُ هذه الواقعة عندما أخبرني بروفيسور فاينجارتتر يوم السبت الماضي - أعني في آخر لحظة - أنهم يتوقعون أن ألقى محاضرة هنا اليوم ، ليضيف أنني أستطيع بالطبع أن أكرر إحدى محاضراتي القديمة . طبعاً أن يعود البروفيسور فار إلى ذاكرتي ، لكن الواضح أنني لا أستطيع هنا أن أقول " إذا كان بينكم من سمع محاضرتي ، فأني أقول له : ذنبك على جنبك " . إنني إذن في موقف أصعب من موقف البروفيسور فار ، فلم يكن أمامي مع قصر الوقت و بعد بضع محاولات فاشلة ، سوى أن أنتج عملاً قديماً * ، و أن أكتب مقدمة جديدة ، ثم ، قبل كل شيء ، أن أقصره إلى الثمن ، اعتذر إذن ، خصوصاً أن محاضرتي لا تزال طويلة جداً . لكنني أمل ألا يكشف محاضرتي من الحاضرين الأجلاء أكثر من شخص أو شخصين . و موضوع محاضرتي هو " عما يسمى مصادر المعرفة البشرية " .

كان هناك ما يشبه نظرية المعرفة منذ ما يقرب من ٢٥٠٠ عام . كانت القضية الأساسية لنظرية المعرفة التي شغلت الفلاسفة ، من الاغريق وحتى أعضاء حلقة فيينا ، هي " قضية مصادر معرفتنا " .

سنجد حتى في الأعمال الأخيرة لروبولف كارناب - أحد قادة حلقة فيينا - شيئاً كهذا : إذا وضعت تقريراً ، فعليك أيضاً أن تبرره . وهذا يعني ضرورة أن تتمكن من إجابة الأسئلة التالية :

كيف عرفت هذا ؟ ما هو مصدر تقريرك ؟ ما هي الملاحظات التي تشكل أساس تقريرك ؟

و أنا أرى أن هذه السلسلة من الأسئلة غير مرضية ، وأرجو أن أحاول في هذه المحاضرة أن أبين بعض الأسباب التي جعلتني أجد أن هذه السلسلة غير مرضية .

إن السبب الرئيسي عندي هو أن هذه الأسئلة تفترض مقدماً موقفاً تحكيميا لمشكلة المعرفة البشرية . هي تفترض مقدماً أن تقاريرنا تصبح موثوقة بها إذا ، و فقط إذا ، استطعنا أن نحتكم إلى سلطة مصادر المعرفة ، و بالذات إلى الملاحظات .

* كان هذا هو مقدمة كتابي " افتراضات حتمية وتقنيات " .

و أنا أرى - فى المبالغة - ألا وجود لمثل هذه السلطة ، وأن ثمة مساحة شك
تلتصق بكل التقارير ، حتى بكل التقارير المرتكزة على *الملاحظة* ، بل وحتى ، فى
الحق ، بكل التقارير *الصحيحة* .

لهذا السبب سأقترح هنا أن الواجب أن نستبدل بالسؤال القديم عن مصادر
معرفتنا سؤالاً مختلفاً تماماً . ثمة تشابه بين السؤال التقليدى لنظرية المعرفة وبين
السؤال التقليدى للنظرية السياسية . وهذا التشابه قد يساعدنا فى اكتشاف سؤال
جديد أكثر ملاءمة لنظرية المعرفة .

أعنى أن السؤال التقليدى الجوهرى عن المصادر التحكيمية للمعرفة يناظر عند
أفلاطون السؤال التقليدى الجوهرى للنظرية السياسية . وأنا أشير هنا إلى السؤال
"من يجب أن يحكم ؟" .

يتطلب هذا السؤال إجابة تحكيمية . كانت الاجابتان التقليديتان هما :
"الأفضل " أو " الأحكم " . لكن ، هناك داخل المياغة التحكيمية للسؤال تكمن إجابات
أخرى واضحة الليبرالية مثل : " الشعب " أو " الأغلبية " . وهذا يقودنا أيضا ، على
الذكر ، إلى بدائل مثل : " من يحكمنا : الرأسماليون أم العمال ؟ " . (وهذا السؤال
يشبه السؤال الإستمولوجى : " ما هو المصدر الأولى للمعرفة : العقل أم
الحواس ؟ ") .

إن الخطأ فى وضع السؤال " من يجب أن يحكم ؟ " خطأ واضح ، كما أن
الاجابات التى يثيرها إجابات تحكيمية (ومتناقضة أيضا) .

إننى اقترح أن نستبدل بهذا السؤال سؤالاً مختلفاً تماماً وأكثر تواضعاً مثل :
" كيف يمكن أن ننظم مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع الحكام غير الأكفاء
(الذين يجب بالطبع أن نحاول تجنبهم - ومع ذلك فقد يفوزون بالحكم) أن يسببوا إلّا
أقل قدر من الضرر ؟ " .

إننى اعتقد أنه ما لم نغير السؤال بهذه الطريقة فلن نستطيع أبداً أن نأمل فى
التقدم نحو نظرية معقولة للدولة و مؤسساتها .

إن الأساس النظري الأوجد للديموقراطية يكمن ، فى رأى ، فى إجابة هذا السؤال الأكثر تواضعاً . والإجابة هى : تُصمَّم المؤسسات الديموقراطية بحيث تتمكن من التخلص من الحاكم الرديء أو غير الكفء أو المستبد ، دون إراقة دماء . (وعلى الذكر : إن بقاء مصطلح " الديموقراطية " - وهذه كلمة اغريقية تعنى " حكم الشعب " - حتى الآن إنما يعنى أن الأفلاطونية وكذا السؤال " من يجب أن يحكم ؟ " لا يزالان للأسف مؤثرين ، بالرغم من أن الديموقراطية عملياً - ولحسن الحظ - قد حاولت دائماً أن تعالج أهم القضايا فى السياسة : تجنب الاستبداد) .

بنفس الطريقة ، يمكن أن نستبدل بالسؤال عن مصادر معرفتنا سؤالاً آخر . كان السؤال التقليدى ولا يزال هو : " ما هى أفضل مصادر معرفتنا - المصادر التى يمكن أن نعول عليها ، التى لا تقودنا إلى الخطأ ، و التى يمكن أن نرجع إليها ، عند الشك ، كملجأ أخير للاستئناف ؟ " .

اقترح أن نفترض أولاً وجود لمصادر معرفة كهذه مثالية معصومة من الخطأ - تماماً مثل الحاكم المثالى المعصوم من الخطأ - و أن كل " مصادر " معرفتنا قد تقودنا أحياناً إلى الخطأ . و اقترح أن نستبدل بالسؤال عن مصادر معرفتنا سؤالاً مختلفاً تماماً هو : " هل ثمة طريقة لكشف الخطأ وإزالته ؟ " .

إن السؤال عن مصادر معرفتنا ، مثل الكثير جداً من الأسئلة التحكيمية ، هو سؤال عن الأصل . إنه يسأل عن أصل معرفتنا ، اعتقاداً بأن المعرفة قد تجيز نفسها بشجرة نسبها . إن الفكرة الميتافيزيقية (وهى دائماً غير مقصودة) من وراء هذا السؤال هى فكرة معرفةٍ بحتةٍ عنصرية ، معرفة نقية ، معرفة مأخوذة عن أرفع سلطة ، من الله إن أمكن ، وهى لذلك تتضمن سلطة نبالة مستقلة . أما سؤالى المحور " كيف نأمل أن نكشف الخطأ ؟ " فيأتى عن اقتناع بالوجود لمثل هذه المصادر الصافية النقية اليقينية ، لا يجب أن نخلط بين الأسئلة عن الأصل وعن النقاء وبين الأسئلة عن الصحة وعن الحقيقة . وهذا رأى قديم يعود إلى زينوفاينيس . أدرك زينوفاينيس منذ

نحو ٥٠٠ عام قبل الميلاد أن ما نسميه معرفة ليس إلا تخمينات وآراء - يمكن أن نرى ذلك في أشعاره :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية
عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن ،
و من خلال البحث نتعلم ونعرف الأشياء بشكل أفضل .
أما بالنسبة للحقيقة اليقينية ، فلا أحد يعرفها ،
وإن يعرفها أحد ، لا عن الآلهة ،
ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء
وحتى لو حدث بالصدفة أن نطق
بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :
فكل شيء ليس إلا نسيجاً محبوباً من التخمينات .

غير أن السؤال التقليدي للمصادر التحكيمية لمعرفتنا لا يزال يطرح حتى اليوم -
بل وكثيراً ما يطرحه حتى الوضعيون المقتنعون بأنهم متمردين ضد كل سلطة .

يسدولى أن الإجابة الصحيحة لسؤالى " كيف نأمل أن نكتشف الخطأ
ونزيله ؟ " هى : بنقد نظريات الآخرين وافتراضاتهم المدسية - ثم نقد نظرياتنا
ومحاولاتنا النظرية لحل المشكلات ، إذا استطعنا تدريب أنفسنا على ذلك . (وعلى
الذكر ، إن مثل هذا النقد لنظرياتنا نحن هو أمر مرغوب تماماً - إن لم يكن أمراً لازماً -
ذلك أننا إذا لم نقدر أنفسنا ، فسيكون هناك من يقوم بالمهمة نيابة عنا) .

هذه الاجابة تلخص وضعا يمكن وصفه بأنه " عقلانية نقدية " ، وهذه رؤية
وموقف وتقليد ندين بها للاغريق . وهى تختلف جذريا عن " عقلانية " و " تعقلية "
ديكارت ومدرسته ، بل وحتى عن ابستمولوجية كانط . أما فى مجال الأخلاقيات
والمعرفة الأخلاقية فإن " مبدأ استقلال الذات " لكانط قريب جدا من هذا الوضع .
يعبر هذا المبدأ عن ادراكه أننا لا يجب أبداً أن نقبل سيطرة أية سلطة كأساس
لأخلاقياتنا ، مهما عظمت هذه السلطة . ذلك أننا عندما نواجه أمراً من السلطة ،
فسيظل من واجبنا دائماً أن نقرر - نقدياً - ما إذا كان الامتثال له مسموحاً من
الناحية الأخلاقية . قد تكون للسلطة القدرة على فرض أوامرها ، وقد لا تكون لدينا

القوة على المقاومة . فإذا ما كان في مقدورنا جسدياً أن نختار سلوكنا ، فليس لنا أن نتهرب من المسؤولية . ذلك أن القرار النقدي يظل في أيدينا : إنا نستطيع أن نطيع الأمر أو نعصاه ؛ أن نقبل السلطة أو نرفضها .

و لقد طبق كانط هذه الفكرة بجساسة في مجال الدين : ففي رأيه أن مسئولية تقرير قبول تعاليم دين ما على أنها طيبة أو رفضها على أنها رديئة ، إنما هي أمر متروك لنا .

و بالنظر إلى هذا التقرير الجسور ، يبدو من الغريب ألا يتبنى كانط في كتابه *فلسفة العلم* نفس موقف العقلانية النقدية ، موقف البحث النقدي عن الخطأ . إنني متأكد أن شيئاً واحداً فقط قد منع كانط من اتخاذ هذه الخطوة : قبوله سلطة نيوتن في مجال علم الكونيات . اعتمد في هذا القبول على حقيقة أن نظرية نيوتن قد اجتازت أقسى الاختبارات بنجاح لا يصدق .

فإذا كان تقسيري لكانط صحيحاً ، فلنا أن نعتبر أن العقلانية النقدية – والتجريبية النقدية ، التي أزيدما أيضاً – هي محاولة لدفع فلسفة كانط النقدية إلى الأمام . لم يصبح هذا ممكناً إلا على يدى آينشتين الذي عرّفنا أن نظرية نيوتن قد تكون على خطأ ، بالرغم من نجاحها الساحق .

و على هذا فإن إجابتي على السؤال التقليدي للإبستمولوجيا " كيف تعرف هذا ؟ ما هو مصدر أو أساس تقريرك ؟ ما هي الملاحظات التي بنيته عليها ؟ " هي : "إنني بالطبع لا أقول إنني أعرف شيئاً : لم يكن تقريرى يعنى أكثر من مجرد حدس ، افتراض . و لا يصبح أن يقلقنا المصدر أو المصابر التي عنها ربما قد نشأ حدسى : هناك مصادر عديدة محتملة ، وأنا إطلاقاً لا أتركها جميعاً . وعلى أية حال ، فليس ثمة إلا علاقة ضئيلة جداً بين الأصل و السلالة و بين الحقيقة . أما إذا كنت مهتماً بالمشكلة التي حاولتُ حلها عن طريق حدسى التجريبى ، فإنك تستطيع أن تساعدى . حاول أن تنقضى بنفسى ما تستطيع و باكبر قدر من الموضوعية ! و إذا كنت تستطيع أن تصمم تجربة ترى أنها قد تفند تقريرى ، فإننى مستعد أن أقوم بكل ما فى وسعى كى أساعدك فى تنفيذها ! " .

تصحُّ هذه الإجابة فقط ، إذا أردنا الدقة ، إذا كان السؤال عن تقرير علمي ، لا عن تقرير تاريخي . ذلك أنه إذا ما كان للتقرير التجريبي مرجع تاريخي ، فإن أي جدل نقدي حول صحته لابد بالطبع أن يبحث أيضا في المصادر ، مصادر ليست نهائية ولا تحكيمية . لكن إجابتى ستظل في جوهرها دون تغيير .

سأقوم الآن بتلخيص نتائج هذه المناقشة ، وسأقدمها في ثمان قضايا :

(١) ليس هناك مصادر نهائية للمعرفة . كل مصدر ، كل اقتراح ، مُرَحَّبٌ به ؛ لكن كل مصدر ، كل اقتراح ، مفتوح أيضا أمام الاختبار النقدي . وطالما كنا نتعامل مع أمور تاريخية ، فإننا نختبر عادة الوقائع المدَّعاة ذاتها ، بدلا من تفحص مصادر معلوماتنا .

(٢) إن الأسئلة الصحيحة للإبستمولوجيا لا تهتم واقعا بالمصادر على الإطلاق ؛ إنما نحن نسأل عما إذا كان التقرير صحيحا - نعنى عما إذا كان متفقا مع الوقائع .

أما بخصوص الاختبار النقدي للحقيقة فلنا أن نحشد ما نشاء من صور الحجج . ثمة واحد من أهم الإجراءات هو أن نتخذ موقفا نقديا من نظرياتنا نحن ، وأن نبحث بوجه خاص عن التناقضات بين نظرياتنا والملاحظات .

(٣) التقاليد - بصرف النظر عن المعرفة الفطرية - هي إلى حد بعيد أهم مصادر معرفتنا .

(٤) توضح حقيقة أن معظم مصادر معرفتنا مصادر تقليدية ، توضح الأهمية لمعارضة التقاليد - نعنى نقيض التقليدية . لكن هذه الحقيقة لا يجب أن تستخدم لتعضيد التقليدية ؛ لأن كل جزء - مهما صَغُرَ - من معرفتنا التقليدية - بل وحتى من معرفتنا الفطرية - مفتوح أمام الاختبار النقدي ، ومن الممكن إذا لزم الأمر أن يُسْقَطَ . ورغم ذلك فبدون التقاليد تصبح المعرفة مستحيلة .

٥) لا يمكن أن تبدأ المعرفة من لا شيء - من لوح مصقول - لا ولا حتى من الملاحظة . إن التقدم في معرفتنا يتضمن تحويل و تصحيح المعرفة السابقة . طبيعي أنه من الممكن في بعض الأحيان أن نخطو إلى الأمام خطوة من خلال ملاحظة أو من خلال اكتشاف تم بالصدفة ، لكن أهمية الملاحظة أو الاكتشاف تعتمد عموماً على ما إذا كانت تمكنا من تحويل نظريات موجودة .

٦) ليست الملاحظة - ولا العقل - سلطة . ثمة لمصادر أخرى - مثل الحدس العقلي والتخيل العقلي - أهمية قصوى . غير أنها هي الأخرى مما لا يمكن التعويل عليه : فقد تبين لنا أشياءً بوضوح بالغ ، لكنها رغم ذلك تضللتنا . إنها المصادر الرئيسية لنظريتنا ، ومن ثم فلا غنى عنها . لكن الغالبية العظمى من نظريتنا خاطئة . إن أهم وظيفة للملاحظة وللتفكير المنطقي - وأيضاً للحدس والتخيل العقلي - هي مساعدتنا في الاختبار التجريبي للنظريات الجسورة التي نحتاجها للبحث في المجهول .

٧) والوضوح ، في ذاته ، قيمة عقلانية ؛ لكن الضبط والدقة ليسا كذلك . إن الدقة الكاملة لا يمكن تحقيقها ؛ وليس ثمة داع لمحاولة أن تكون الدقة أعلى مما تحتاجه المشكلة . إن فكرة ضرورة تحديد مفاهيمنا بحيث تصبح " دقيقة " - أو حتى اعطائها معنى - هي فكرة مضللة . فكل تعريف لابد أن يفيد من تعريف المفاهيم ؛ وعلى هذا فإننا أبداً لا يمكن أن نتجنب العمل في نهاية الأمر بمفاهيم غير محددة . إن المشكلات المرتبطة بمعنى الكلمات أو تعريفها مشكلات غير ذات أهمية . والحق أن هذه المشاكل اللفظية الخالصة مشاكل مضجرة : يجب أن نتجنبها بأي ثمن .

٨) كلُّ حلٍّ لمشكلة يخلق مشكلات جديدة تحتاج إلى حل . كلما ازدادت صعوبة المشكلة الأساسية وكلما ازدادت الجسارة في محاولة حلها ، كلما كانت المشكلات الجديدة أكثر إثارة . كلما عَلِمنا أكثر عن العالم ، وكلما كان ما

نعلمه أعمق ، كلما كانت معرفتنا عما لا نعرف - معرفتنا عن جهلنا -
أكثر وعياً ووضوحاً وتحديدًا . إن المصدر الرئيسي لجهلنا يكمن في حقيقة
أن معرفتنا لا يمكن أن تكون إلا متناهية ، بينما جهلنا لا بد أن يكون لا
متناهيًا .

يمكننا تكوين فكرة عن مدى اتساع جهلنا إذا ما تأملنا اتساع السماوات .
صحيح أن حجم الكون ليس هو العلة الخفية لجهلنا ، لكنه مع ذلك إحدى العلل .

إنني اعتقد أن الأمر يستحق أن نحاول اكتشاف أكثر عن العالم ، حتى لو كان
ذلك مجرد أن نعرف مدى ضآلة ما نعرفه - ولقد يفيدنا أن نتذكر من أن لآخر أنه بينما
تختلف كثيرا في التنف القليلة المختلفة التي نعرفها ، فإننا جميعا في جهلنا اللامتناهي
متساوون !

فإذا ما اعترفنا بأنه ليس ثمة من سلطة داخل دائرة معرفتنا كلها لا تصلها يد
النقد - مهما تعمقنا داخل المجهول - فلنا - دون التعرض لخطر الدوجماتية - أن
نحتفظ بفكرة أن الحقيقة ذاتها أبعد من كل سلطة بشرية . والحق أننا لسنا قادرين
فقط على الاحتفاظ بهذه الفكرة ، بل إن علينا أن نحتفظ بها . فبدونها لن يكون ثمة
معايير موضوعية للاستقصاء العلمي ، لن يكون ثمة نقد لحلوانا الحدسية ، ولا عيت
في المجهول ، ولا بحث عن المعرفة .

(٤)

العلم والتسقى

سعدتُ كثيراً ، كعضو قديم من أعضاء منتدى ألباخ ، بدعوتي لاحتفالات عيد ميلاده الثلاثين . لكنني قبلت هذه الدعوة بعد بعض التردد . رأيت أنه صعب على أن أقول شيئاً معقولاً وشاملاً في ثلاثين دقيقة لا أكثر عن مبحثنا الأساسي العريض الواسع في " التنمية الذهنية والعلمية عبر السنين الثلاثين الماضية " . إن هذا يعني في الواقع - إذا لم تكن حساباتي خاطئة - أن هناك دقيقة واحدة بالضبط لكل عام من أعوام التنمية الذهنية والعلمية ! على أن أبدأ الوقت المتاح في الاعتذار ، دعوني إذن أبدأ بون مزيد من الجلبة .

(١)

وكما ترون من العنوان الذي اخترته (العلم والنقد) أننى أنوى أن أهمل قضية التنمية الذهنية وأن أعالج التنمية العلمية . والسبب في ذلك ببساطة هو أننى لا أعتبر أن التنمية الذهنية أو الثقافية في السنين الثلاثة الماضية كانت ذات شأن .

و أنا بالطبع شخص عادى في هذا المجال ، لأننى لست من فلاسفة الثقافة . لكن يبدو لى أنه بالرغم من كل ما بذل من محاولات لانتاج شيء جديد ، فمن الممكن أن نصنف التطور الذهني في السنين الثلاثين الماضية تحت العنوان الذي وضعه ريمارك

محاضرة ألقيت في الاحتفال بالعيد الثلاثينى لما يسمى " منتدى ألباخ الأوروبي " في أغسطس ١٩٧٥ . ألباخ قرية صغيرة بأعلى جبال الالب تُعقد بها مدرسة صيفية منذ عام ١٩٤٦ .

لروايته : " كل شيء هادئ في الميدان الغربى " ، بل وأخشى أن أقول أيضا إن " كل شيء هادئ في الميدان الشرقى " ، اللهم إلا إذا اعتبرتم أن تحول الهند من المهاتما غاندى إلى القنبلة الذرية هو تنمية ذهنية .

هذه التنمية ، التى جاءت إلى الهند من الغرب ، قد استبدلت فكرة العنف بفكرة اللاعنف ، وهذا للأسف ليس جديدا علينا ، لقد قام بعض فلاسفة الثقافة الغربيين ، رُسُلُ الشؤم والعنف ، بالدعوة إلى هذا من زمان طويل ، والمؤكد أن نظريتهم تترجم الآن إلى أعمال عنف .

لكن ، أما نستطيع أن نعرض من عالم الروح شيئا أفضل ، شيئا أكثر تشجيعا؟ أعتقد أننا نستطيع . كثيرا ما أتأمل فى سعادة موسيقى كبار القدامى إذ يسمعونها الآن أناس أكثر ، إذ تقمر أعدادا من الناس بالعرفان وبالحماسة أكبر كثيرا مما كنت أحلم به منذ ثلاثين عاما . من الممكن حقا أن نقول عن هذه الأعمال إنها :

تلك الأعمال النبيلة المبهمة

التى لا تزال مثلما كانت عند بدء الخلق !

و الواقع ، على ما يبدو لى ، أنها تزداد مع الأيام روعة .

من بين أفضل الأشياء فى زماننا ، ذلك التقدير المتحمس الذى نجده لدى الكثيرين للآثار الفنية الرائعة . ولا شك أن هذا يرجع جزئيا إلى التكنولوجيا - إلى الجراموفون والراييو والتلفزيون ، التى تخدم هنا حاجات ذهنية حقيقية . ولو لم يكن ثمة اهتمام حميم بأعمال الماضى هذه لما تكرر عزفها أو عرضها بمثل هذه الكثرة . إن ما حدث من تنمية فى هذا المجال هو أهم ما أعرف من تنمية روحانية فى السنين الثلاثين الماضية ، خطورة وثورية ووعدا .

أود الآن أن أعود إلى الموضوعين المحوريين : التنمية العلمية عبر السنين الثلاثين الماضية ، ثم قضيتى الرئيسية ، العلم والنقد .

إذا كان لى أن أحدث اليوم هنا عن التنمية العلمية ، فلاشك أن تتاولى سيكون تتاولا انتقائيا جدا ، إن معيارى بسيط : سناقش من التطورات العلمية القليل الذى آثار اهتمامى أكثر ، والذي كان له التأثير الأكبر على ابراكى النهنى العالم .

لاشك أن اختياري يرتبط ارتباطاً وثيقاً برؤيتى عن العلم ، خصوصا رؤيتى عن معيار الوضع العلمى الذى اقترحتهُ للنظريات . هذا المعيار هو القابلية للنقد ، النقد العقلى . وهذا يُختَصَرُ فى العلوم الطبيعية إلى القابلية للنقد عن طريق الاختبارات التجريبية أو التنفيذ التجريبي .

و الواضح أن الوقت لا يسمح إلا بمناقشة قصيرة جدا " للقابلية للنقد " .

إننى اعتقد أن ما يجمع بين الفن و الأساطير و العلم ، بل وحتى العلم الكاذب ، هو أنها جميعا تنتمى إلى طور مبدع أو ما أشبه يسمح لنا أن نرى الأشياء فى ضوء جديد ، وينشد تفسير عالمنا اليومى المألوف بالإحالة إلى عوالم مخبوءة . كانت عوالم التخيل هذه هى اللعنة عند الوضعيين ، وهذا هو السبب فى أن يكون حتى إيرنست ماخ ، ذلك الوضعى الفينيى الكبير ، معارضا للنظرية الذرية . بقيت النظرية الذرية لم تَمُتْ ، ثم إن فيزيائيا كلها - لا أعنى فقط فيزياء المادة و التركيب الذرى ، إنما أيضا فيزياء المجالات الكهربائية و المغنطيسية و الجاذبية - كل هذه هى وصف لعوالم افتراضية ، نتصور أنها مخبوءة بعيدا عن عالم خبرتنا .

هذه العوالم الافتراضية ، كالفن ، من نواتج تخيلاتنا ، من نواتج حدسنا . لكنها فى العلم محكومة **بالنقد** : فالنقد العلمى ، النقد العقلى ، توجهه فكرة المصدق التنظيمية . أبداً أن نستطيع أن نبرر نظرياتنا العلمية ، لأننا أبداً لن نعرف ما إذا كانت ستضحي خاطئة . لكننا نستطيع أن نخضعها للاختبار النقدي : النقد العقلى يحل محل التبرير . النقد يكبح التخيل ، لكنه لا يكبله بالاعلال .

العلم إذن يتميز بالنقد العقلى الذى توجهه فكرة الحقيقة ، أما التخيل فهو شائع فى كل نشاط إبداعى ، فَنَّا كان أو أسطورة أو علما . وعلى هذا فساقصر فيما

يلى من حديث على التطورات التي يظهر فيها بوضوح هذان العاملان : التخيل و النقد العقلى .

(٣)

سأبدأ بملاحظة عن الرياضيات .

تأثرت كثيرا و أنا طالب بالرياضى الفيينى البارز هانس هان ، وكان من ناحيته متأثرا بكتاب هوايتهيد واصل " *أسس الرياضيات* " . كانت الرسالة الايديولوجية المثيرة لهذا الكتاب تقول إن الرياضيات يمكن أن تُردُّ إلى المنطق ، أو بصورة أدق ، إن الرياضيات يمكن أن تُستنبط منطقيا من المنطق . يبدأ بشيء لاشك أنه منطق ، ثم واصل الاستنباط المنطقى الصارم ، وستحصل على شيء لاشك أنه رياضيات .

بدا أن هذا لم يكن مجرد مشروع جسور . لقد تحقق هذا البرنامج البحثى على ما يبدو فى كتاب *أسس الرياضيات* ، بدأ الكتاب بمنطق الاستنباط ، و جبر القضايا ، و الجبر الدالى المقصور . من هذه أمكن استنباط جبر الفصول دون الجزم بوجود الفئات . ثم استنبطت النظرية المجردة للفئات ، تلك التى أقامها جورج كانتون فى القرن التاسع عشر . وبالإضافة إلى ذلك فإن كتاب *المبادئ* قد قام بالكثير نحو إثبات الدعوى - التى يندر حتى فى وقتنا هذا أن تكون محل جدل - بأنه من الممكن أن يُصاغ حساب التفاضل و التكامل كجزء من نظرية الفئات .

لم يمض وقت طويل حتى تعرض كتاب هوايتهيد واصل هذا إلى نقد مرير . كان الوضع منذ نحو أربعين عاما كما يلى : من الممكن أن نميز مدارس فكرية ثلاث : كانت هناك أولاً مدرسة تسمى مدرسة النزعة المنطقية تقول إنه من الممكن أن تُردُّ الرياضيات إلى المنطق . كان يقودها برتراند راصل ، ومن شيئا ، هانس هان و روبرت كارناب . ثم كانت هناك مدرسة الأكسيوماتيكا ، التى عرفت فيما بعد أيضاً باسم الصورية ، وهذه لم تستنبط نظرية الفئات من المنطق وإنما أرادت أن تقدمها كنظام صورى من البديهيات ، فيما يشبه هندسة إقليدس . من بين معتققي هذه الرؤية هناك

هيلبرت ، وزيرميلو ، وفريتك ، وبيرنيز ، وأكرمان ، وجيتسين ، وفون نويمان . أما المدرسة الثالثة فكانت مدرسة من يُسمونَ الحدسيين ، وإليها ينتمي يونانكاريه ، وبروور ، وفيما بعد : هيرمان فايل وهيتج .

كان وضعاً مشوقاً للغاية ، إن يكن قد بدا في أول الأمر ميئوساً منه . نمت خصومة تتسم بنفحة شخصية عنيفة بين أكبر رياضيين تورطاً في الجدل وأكثرهم انتاجاً : هيلبرت وبروور . ولقد اعتبر الكثيرون من الرياضيين أن هذا الجدل في أسس الرياضيات أمر لا طائل وراءه ، بل ولقد رفضوا أيضاً المشروع الأساسي برمته .

ثم حدث منذ أربعة وأربعين عاماً أن دخل الجدل الرياضي النمساوي كورت جودل . درس جودل في فيينا ، حيث تُعقدُ النزعة المنطقية ، وحيث تُؤخذ أيضاً الحركتان الأخريتان مأخذ الجد . ارتكزت أولى نتائج جودل الرئيسية - الدليل على كمال الجبر الدالي المقصور - ارتكزت على مشكلات صاغها هيلبرت ، مشكلات قد يمكن نسبتها إلى الصورية . أما نتيجته الثانية فكانت برهانه الرائع الذي وُعد النقص في " أسس الرياضيات " وفي نظرية الأعداد . حاولت المدارس الثلاث المتنافسة أن تتسبب إليها بعضاً من هذه النتيجة .

لكن هذا في الواقع كان بداية النهاية - تقصد نهاية المدارس الفكرية الثلاث ؛ بل ولقد بشرت هذه النتيجة أيضاً ، في رأيي ، ببداية فلسفة جديدة للرياضيات . إن الأمور الآن في مرحلة تقلب ، لكن ربما أمكنني أن ألخص الوضع فيما يلي :

إن لنا أن نرفض نظرية راسل في الرد ، نعني نظرية إمكان رد الرياضيات إلى المنطق . لا يمكن أن تُرد الرياضيات تماماً إلى المنطق ، بل إن الواقع يقول إنها قد أدت حتى إلى تهذيب كبير في المنطق . بل ، ولقد نستطيع أن نقول ، إلى تصحيح نقدي للمنطق : إلى تصحيح نقدي لحدسنا المنطقي ، وإلى البصيرة النقدية بأن ليس لنا أن نعول كل هذا التعويل على حدسنا المنطقي . لكنها قد أوضحت أيضاً أن الحدس بالغ الأهمية وقادرٌ على التطوير . تظهر غالبية الأفكار الخلاقة من خلال الحدس ، أما تلك التي لا تظهر من خلاله فهي نتيجة نتيجة التنفيذ النقدي للأفكار الحدسية .

يبدو أن ليس ثمة نسق واحد للمبادئ الرئيسية للرياضيات ، إنما أنساق مختلفة نبني بها الرياضيات أو الفروع المختلفة من الرياضيات . وأنا أقول " نبني " ولا أقول " تؤسس " ، إذ يبدو ألا وجود لتأسيس نهائي أو ضمان لمبادئها الجوهرية . وفضلا عن ذلك فإننا لا نستطيع إثبات تماسك البناء إلا في حالة الأنساق الضعيفة . ونحن نعرف من تارسكي أن الفروع الهامة من الرياضيات ناقصة جوهريا ، نعى أنه من الممكن تقوية هذه الأنساق ، وإنما ليس أبداً إلى المدى الذى يمكننا من أن نثبت داخلها جميعا العبارات الصحيحة ذات العلاقة . فمعظم النظريات الرياضية - تماما مثل نظريات الفيزياء أو البيولوجيا - هى نظريات فرضية استنباطية : تتحول الرياضة البحتة إذن لتصبح أقرب إلى العلوم الطبيعية حيث الفروض حدوس - على غير ما بدت حتى إلى عهد قريب .

نجح جودل و كوهين فى توفير الأدلة على أن ما يسمى " فرض المتصل " لا يمكن تنفيذه ولا إثباته بمناهج نظرية الفئات التى كانت تُستخدم حتى ذلك الحين . ولقد اتضح أن هذا الفرض الشهير - الذى أمل كانتور وهيلبرت أن يثبتاه يوما - فرض مستقل عن النظرية الشائعة . طبيعى أنه من الممكن بذلك أن تقوى النظرية (باستخدام افتراضات إضافية) بحيث يمكن اثبات الفرض ! لكن من الممكن أيضا أن نقويها بحيث يمكن تنفيذه .

نصل الآن إلى مثال مثير يوضح كيف يمكن للرياضيات أن تصبح حدسنا المنطقى غير المُصحح أو الساذج أو " الطبيعى " . إن قولنا " لا يُنكر " - أو ربما بشكل أوضح " لا يُقَدَّ " - له بالألمانية والانجليزية واليونانية وغيرها من اللغات الأوروبية ، نفس قوة معنى " صحيح لا يُقَدَّ " أو " صحيح بلا ريب " . فإذا كان قد ثبت بالفعل أيضا عدم قابلية عبارة ما للتفنيد (كما فى برهان جودل عن لا تقينية فرض المتصل) فإن صحة العبارة ذاتها تبعا لحسنا المنطقى الطبيعى تكون قد ثبتت ، بعد إذ ثبت أنه لا يمكن تنفيدها .

تُصنَّح هذه الحجة وتوضع سداً جَتهَا حقيقة أن جودل - الذى أثبت لا تقنيديّة فرض المُتَّصِل - قد خامره فى ذات الوقت أيضاً شعور بأن هذا الفرض الذى لا يقند ، غير قابل أيضاً للإثبات : فرض لا يمكن إنَّ تقنيده و لا يمكن اثباته داخل هذا النسق ، وهو مستقل . ولم يمض وقت طويل حتى أثبت بول كوهين هذا الشك .

و هذه الدراسات الرائدة لجودل و تارسكى و كوهين ، و التى أشرت إليها هنا باختصار ، تتعلق بنظرية الفئات ، بنظرية كانتور الرائعة عن اللامتناهى الواقعى . وهذه النظرية بدورها قد بزغت أساساً عن مشكلة خلق أساس للتحليل - نعى لتحليل حساب التفاضل و التكامل (لاسيما فى صورته الأصلية) الذى استخدم مفهوم المقادير المتناهية الصغر . كان لايبنتس ، وغيره من المهتمين بأمور اللامتناهى المحتمل ، قد اعتبروا مفهوم المقادير المتناهية الصغر مفهوماً مفيداً إن يكن مُشْكِلاً . ولقد رفضه كانتور العظيم رفضاً صريحاً على أنه خاطئ ، وكذلك أيضاً فعل أتباعه بل و حتى ناقضوه : كان اللامتناهى الواقعى يقتصر على اللامتناهى الضخامة ، من المشوق جداً إنَّ أن يظهر عام ١٩٦١ على المسرح " كانتور ثانٍ " (استخدم فريكل هذا التعبير) ليضع نظرية صارمة للامتناهى الواقعى ، ثم يوسعها بتفاصيل كثيرة عام ١٩٦٦ . ومن المؤسف أن قد مات صانع هذه النظرية ، إبراهيم روينسون ، فى أمريكا مؤخراً .

طبيعى أن تكون ملاحظاتى عن الانجازات الأخيرة فى المنطق الرياضى والرياضيات ملاحظات مختصرة جداً . لكننى حاولت أن أبرز أكثر التطورات إثارة فى هذا المجال الواسع اللامتناهى الاتساع للأمتناهى ؛ التطورات التى تتكىء تماماً على المعالجة النقدية للمشكلة . كان جودل و تارسكى و روينسون ، على وجه الخصوص ، نقاداً . إن عمل جودل يرقى إلى مرتبة نقدٍ لكل المدارس الفكرية القائدة منذ أربعين عاماً : النزعة المنطقية ، و الصورية ، و الحدسية . كما أن عمله يشكل أيضاً نقداً للموضوعية ، وكان تمثيلها قويا فى دائرة قبيينا التى كان جودل أحد أعضائها . كان نقد جودل يتركز على حدسه الرياضى ، على تخيله الرياضى الذى كان يقوده حقاً ، و الذى لم يستخدمه أبداً كسلطة : كان يواجه الاختبارات دائماً باستعمال المنهج العقلى النقدى - الاستطردى .

سأتحدث الآن لبضع دقائق عن علم الكونيات ، العلم الذى يُعتبر جدلاً الأهم فلسفياً بين كل العلوم .

لقد مر علم الكونيات بتطور لا يصدق عبر السنين الثلاثين الماضية ، وحتى قبل ذلك ، كان النظام الشمسى ، الذى أطلق عليه نيوتن اسم نظام العالم ، قد أصبح ظاهرة محلية . تطوّر علم الكونيات الحديث الأول - نظرية النظم النجمية و نظم دروب التبانة ، النظرية التى صاغها فى الأصل كانط - تطور ما بين الحريين العالميتين تحت تأثير نظريات أينشتاين ومناهج هابل لتقدير أبعاد النجوم ؛ بدت نظرية هابل عن الكون الذى يتمدد ، وقد توطلدت ، كما بدت نتائج الفلك اللاسلكى ، الذى تطور أصلاً فى إنجلترا واستراليا بعد الحرب العالمية الثانية ، وكأنتها - فى بادئ الأمر - تتوافق جيداً داخل هذا الإطار . ثم اتضح أن ثمة نظرية ، تقول بأن الكون يتوسع ، قدمها بوندى وجولد وهويل (أعتبرها أنا نظرية بارعة وأعدة) اتضح أنها قابلة للاختبار باستخدام طرق الفلك اللاسلكى ؛ ويبدو أنها قد فُتدت لمصالح نظرية الانفجار الكبير (الأقدم) . لكن ثابت هابل قد اختزل إلى عُشره ، كما تضاعف تمدد دروب التبانة ١٥٠ ضعفاً . ولقد تسبب الفلك اللاسلكى فى إثارة الشك حول الكثير من النتائج الأخرى . إننا نبدو فى مواجهة بعض هذه النتائج الثورية فى مجال علم الكونيات . نبدو عاجزين ، عجزنا فى السياسة عندما نواجه بمهمة صناعة السلام . يبدو أن ثمة أجراماً شبيهة بالنجوم موجودة فعلاً فى كتل وكثافة لم نعرفها قبلاً ، وأن أفكارنا السابقة عن دروب تبانة تتششت بسلام فى كل الاتجاهات ، قد تتوارى لتحل محلها نظرية كوارث نادرة إنما دائمة التكرار .

على أية حال ، إن الفلك اللاسلكى يمثل ، على عكس كل التوقعات ، حادثاً غاية فى الإثارة والثورية فى تاريخ علم الكونيات . إن هذه الثورة لا يضارعها إلا الثورة التى بدأت بتلسكوب جاليليو .

ربما كان من الملائم أن أذكر هنا تطبيقاً عاماً ، كثيراً ما يُدعى أن تاريخ **الاكتشافات العلمية** يعتمد فقط ، أو أساساً ، على **الابتكارات** التقنية البحتة لأبوات جديدة . وأنا أعتقد على العكس من ذلك أن تاريخ العلم هو في جوهره تاريخ أفكار . لقد كانت العدسات المكبرة موجودة لزمان طويل قبل أن تطرأ على ذهن جاليليو فكرة استخدامها في التلسكوب الفلكي .

وبنفس الشكل تنخر الفلك اللاسلكي . اكتشف هاينريخ هيرتز موجات الراديو عام ١٨٨٨ ، لكن ، وعلى الرغم من اكتشاف فيكتور هيس لما يسمى الأشعة الكونية عام ١٩١٢ - والتي كان من الممكن أن تصبح دافعا إلى البحث عن إشعاعات أخرى تتبعث من الأجرام النجمية - ، فإن الأمر قد تطلب عشرين عاماً قبل أن يُستخدم الفلك اللاسلكي ويبدأ ابتكار الآلات اللازمة . أما التفسير المحتمل لهذا التأخير فهو أن أحداً من الفلكيين لم يفكر في استخدام الموجات الراديوية . وما أن جاءت الفكرة حتى قادت بالطبع (بعد صراع لبقائها) إلى تطوير جديد ثوري . ولقد كانت الفكرة الجديدة هي التي اقترحت بناء الآلات الجديدة ؛ وهي شيء يشبه أعضاء حس هائلة اصطناعية .

(٥)

كان علم الكونيات - منذ نيوتن على أية حال - فرعاً من فروع الفيزياء ، ولقد استمر كانهط وماخ و آينشتين وإيدنجتون وغيرهم ، استمروا يعتبرونه كذلك . أبدى إيرفين شرودنجر وفولفجانج باولي (وهو ، مثل شرودنجر ، من مواليد فيينا) ملاحظات مثيرة عن العلاقات بين المادة والتركيب الذري من ناحية وبين علم الكونيات من ناحية أخرى . كان هذا من أربعين عاماً ، ولقد هُجرت هذه الآراء أو كادت منذ ذلك التاريخ ، وإن كان ثمة عدد من كبار الفيزيائيين - أشهرهم آينشتين وديراك وهايزنبرج وكورنيليوس لانزوس - قد استمروا يعملون في توحيد النظرية الفيزيائية .

على أن فروض باولي عن الرابطة بين مجالات النيوتريانو وبين الجاذبية قد عادت إلى الحياة مرة أخرى منذ فترة قريبة ، وذلك بسبب بعض النتائج التجريبية غير المتوقعة

التي بينت نقصا واضحا في تدفق النيوتريثو الشمسى . حاول عالم الكونيات الفيزيائى هانس - يورجين تريدر (وهو من بوتسدام) حاول أن يشتق هذه النتيجة السلبية من صيغته لنظرية النسبية العامة لاينشتين ، مستخدما فرضا اقترحه باولى عام ١٩٣٤ . ولنا أن نأمل أن يُذكر هذا مرحلة جديدة من المحاولات لصياغة رابطة أقوى بين نظرية المادة وعلم الكونيات . وعلى أية حال ، فمما يستحق الذكر أننا نستطيع أن نجد أصول هذه المحاولة الجديدة فى توقع قديم قُند تجريبيا .

(٦)

أعود الآن إلى ما قد يكون أهم مثال للتطور العلمى عبر السنين الثلاثين الماضية: تطور البيولوجيا . وأنا هنا لا أفكر فقط فى فى الاختراق الفذ الذى حدث فى علم الوراثة بعد نظرية جيمس واطسون و فرانسيس كريك ، الذى قاد إلى فيض من نتائج جديدة تتصف بالأهمية القصوى ، وإنما أفكر أيضا فى تطور الايثولوجيا (علم الأخلاق) ، وعلم سيكولوجيا الحيوان ؛ بداية السيكلوجيا التطورية الموجهة بيولوجيا ، والتفسير الجديد للدارونية .

ما هو هذا الاختراق الكبير الذى قام به واطسون و كريك ؟ إن فكرة الجين فكرة قديمة نسبيا : كانت مُصنَّعة فى أعمال جريجور مندل . لكنها ظلت محل شك فترة أطول من نظرية الاحتراق للاهوازيبه . لم يقدم واطسون و كريك فقط نظرية عن البنية الكيماوية للجينات ، وإنما أيضا نظرية عن التضاعف الكيماوى للجين ، بل وحتى نظرية عن أثر النمط المُشَفَّرُ بالجينات على الكائن الحى . وكان هذا لم يكن كافيا : فلقد اكتشفا أيضا أَلِفَبَائِيَّةُ اللغة التى كُتِبَ بها هذا النمط : أَلِفَبَائِيَّةُ الشفرة الوراثية .

كان شروينجر لحد علمى هو أول من أذاع الفرض بوجود شيء كالشفرة الوراثية - وذكرى هذا الرجل ترتبط ارتباطا حميما بألباخ . كتب شروينجر يقول " إن هذه الكروموزومات - أو ربما فقط ذلك النسيج الهيكلى المحورى مما نراه واقعا تحت

الميكروسكوب ونعتبره كروموزوما - هي التي تحمل في نوع من النص الشفري ، النمط الكامل لتنامي الفرد في المستقبل ولوظيفته عند البلوغ .

ولقد طُوِّرَ فرض شروينجر هذا وأُثبت بطرق غير مسبوقة عبر السنين الثلاثين التالية ، كما حُلَّت الشفرة الوراثية .

و نتيجة لنظرية واتسون و كريك ، أصبحت هذه المعجزة العلمية واقعا في السنة الأخيرة من حياة شروينجر . وبعد وفاته بوقت قصير حُلَّت الشفرة الوراثية تماما . إننا نعرف الآن الفبائية اللغة التي افترضها شروينجر ، ومفرداتها وأجروميته ودلالات معانيها . نعرف أن كل جين هو تعليمات لتركيب إنزيم معين ، و يمكننا أن نستنبط بدقة الصيغة (الخطية) الكيماوية البنوية لأي إنزيم عن طريق التعليمات المكتوبة في الشفرة الوراثية . نعرف أيضا وظائف الكثير من الإنزيمات . وعلى الرغم من أن في إمكاننا أن نستنبط من الصيغة المشفرة للجين الصيغة الكيماوية للإنزيم المناظر ، فإننا لم نستطع حتى الآن أن نحدد الوظيفة البيولوجية للإنزيم من صيفته : هنا تقع حدود معرفتنا بمعنى الشفرة الوراثية .

وأخيرا أود أن أتحدث عن مفهوم بيولوجي آخر هام وسار ، يرتبط أيضا بشروينجر ، على الرغم من أن شروينجر لم يكن هو أول - ولا آخر - من عمل عليه : ذلك هو وجه للنظرية الدارونية التي وضعها لويد مورجان و بالدوين وآخرون ، ووصفوه بأنه " انتخاب عضوى " . تحدث شروينجر عن انتخاب دارويني يحاكى اللاماركية .

يبسوا للوهلة الأولى أن أفكار داروين (في مقابلة أفكار لامارك) لا تعطي سلوك أفراد النباتات والحيوانات إلا أهمية ضئيلة - مثلا ما قد يبيده الحيوان من تفضيل لنوع جديد من الطعام أو وسيلة جديدة في مطاردة الفرائس . تقول الفكرة الجديدة لنظرية الانتخاب العضوى إن هذه الصور من السلوك الفردي يمكن أن تؤثر في تطوير شعب الكائنات عن طريق الانتخاب الطبيعي . والفكرة بسيطة : يمكن اعتبار كل أسلوب سلوكي جديد انتخابا لموطن إيكولوجي جديد . فعلى سبيل المثال ، إن

تفضيل غذاء جديد أو تفضيل نوع معين من الأشجار لبناء عش ، إنما يعنى أن الحيوان قد انتقل إلى بيئة جديدة ، حتى دون أن يهاجر . لكن الحيوان عندما يختار هذه البيئة الجديدة ، هذا الموطن الجديد ، يعرض نفسه كما يعرض سلأته إلى تأثير بيئى جديد ، ومن ثم إلى ضغط انتخابى جديد . هنا يقوم الضغط الانتخابى الجديد بتوجيه التطور الدارونى ويمهد السبيل إلى التكيف مع البيئة الجديدة . قديمة فى الواقع كانت هذه النظرية البسيطة المقنعة - هى تسبق داروين بل ولامارك ، كما يؤكد أليستير هاردى - ولقد أعيد اكتشافها خلال السنين الثلاثين الماضية ، وطُورت إلى مدى أبعد ، واختُبرت تجريبياً - على يدى وادنجتون مثلاً . تبين هذه النظرية - بشكل أوضح من لامارك - أن ثمة أثراً حاسماً على التطوير العرقى للحيوانات قد ينجم عن السلوك - كممثل رغبة الحيوان فى الاستكشاف ، أو الفضول ، أو ما يستحسنه الحيوان وما لا يستحسنه .

وعلى هذا فإن لكل بدعة سلوكية لكائن فرد ، نتائج عرقية مبدعة ، كثيراً ما تكون ثورية . وهذا يبين أن المبادرة الفردية تلعب دوراً نشطاً فى التطوير الدارونى . وهذه الملاحظة تقضى على ذلك الانطباع اليائس المحزن الذى أحاط بالدارونية كل هذا الزمان الطويل ، إذ بدأ أن نشاط الكائن الفرد لا يمكن أن يلعب أى دور فى آلية الانتخاب .

ياسيدائى وياسدائى ، لم يبق لى إلا أن أضيف أنه ليس لنا من النتائج العلمية المدهشة الماضى القريب أن نستخلص أية استنباطات عن مستقبل العلم . إننى أعتقد أن منظمات البحث العلمى الجديد الهائلة تمثل خطراً داهماً على العلم . كان كبار رجال العلم أشخاصاً ناقدين ، وهذا صحيح بالطبع بالنسبة لشروينجر وجودل ، بل وحتى بالنسبة لواطسون وكريك .

لقد تغيرت روح العلم نتيجة للبحث المنظم . ولابد لنا ، على الرغم من ذلك ، أن نأمل فى أن يظهر دائماً أشخاص كبار .

(٥)

منطق العلوم الاجتماعية

أعزّم أن أبدأ بحثي في منطق العلوم الاجتماعية بدعويين يعبران عن التضاد بين معرفتنا وبين جهلنا .

الدعوى الأولى : إن لدينا قدراً كبيراً في المعرفة . ثم إننا لا نعرف فقط تفاصيل ذات فائدة عقلية غير مؤكدة ؛ وإنما أيضاً ، وبصورة خاصة ، أشياء ذات أهمية عملية قصوى ، توفر لنا في نفس الوقت تبصراً نظرياً عميقاً ، وفهماً مدهشاً للعالم .

الدعوى الثانية : إن جهلنا بلا حدود ، وهو يضافى علينا الاعتدال . والحق أن هذا التقدم الفامر للعلوم الطبيعية (الذي نلّمع إليه الدعوى الأولى) هو باتحديد ما يذكرنا باستمرار بجهلنا ، حتى في مجال العلوم الطبيعية ذاتها .

* المحاضرة الافتتاحية في مؤتمر جمعية علم الاجتماع الألمانية ، توبنجن ١٩٦٦ . نشرت محاضرتي أولاً في مجلة كراونيا *علم الاجتماع و السيكولوجيا الاجتماعية* عام ١٩٦٢ (ص ٢٢٢ - ٢٤٨) . كان المفروض أن تبدأ محاضرتي جدلاً . دعى بروفيسور أدورنو ليواصل الجدل في ورقته التكميلية ، وفيها وافقني من ناحية الجوهر . على أن أدورنو عندما نُشر كتاب *جدل الوضعيين في علم الاجتماع الألماني* بدأ بقطعتين هجوميتين ، استغرقتا سوياً نحو مائة صفحة ، وتلتهما محاضرتي ، وبعدما ورقة أدورنو التكميلية و أوراق أخرى لم تُلّق في المؤتمر . يصعب أن يتصور من يقرأ كتاب *جدل الوضعيين* أن محاضرتي هي التي فتحت الجدل و أن افتتاحية أدورنو الهجومية ذات المائة صفحة قد كتبت بعد زمن طويل (خصيصاً للكتاب) .

و هذا يحرف الفكرة السقراطية عن الجهل تحريفاً جديداً ، مع كل خطوة إلى الامام ، مع كل مشكلة نحلها ، فإننا نكتشف ليس فقط مشكلات جديدة بلا حل ، وإنما نكتشف أيضاً أننا حين اعتقدنا أننا نقف على أرض صلبة آمنة ، كان كل شيء فى الواقع متقلقلًا و مزعزعاً .

طبيعى أن الدعويين عن المعرفة و الجهل تبدوان متناقضتين . والسبب الرئيسى فى هذا التناقض البادى يكمن فى حقيقة أن كلمة " معرفة " تستخدم بمعنى مختلف فى كل من الدعويين . ورغم ذلك فإن المعنيين كليهما مهم : حتى لاقتروح توضيح ذلك فى الدعوى الثالثة التالية .

الدعوى الثالثة : لكل نظرية للمعرفة وظيفة هامة أساسية ، وظيفة يمكن حتى أن تُعتبر الاختيار الحاسم للنظرية : لابد أن تُنصِفَ الدعويين الأولى والثانية بتوضيح العلاقات بين معرفتنا الرائعة التى تتسع على النوام ، وبين تبصرنا - المتزايد باطراد - بأننا فى الواقع لا نعرف شيئاً .

فإذا ما تفكرنا فى الأمر قليلاً فسنجد أنه من الضروري أن نوجه منطق المعرفة نحو هذا التوتر بين المعرفة و الجهل . ثمة نتيجة هامة لهذا التبصر سأصوغها فى دعوى الرابعة . وقبل أن أعرض هذه الدعوى الرابعة أود أن اعتذر لكثرة ما سأذكر من دعاوى . وعذرى أن قد اقترح على أن أجمع هذه الورقة فى صورة دعاوى مرقعة . ولقد وجدت أن هذا الاقتراح مفيد على الرغم من حقيقة أن هذا الأسلوب قد يعطى انطباعاً بالوجماتيقية . إليك إذن دعوى الرابعة .

الدعوى الرابعة : إذا كان لنا ، بآية حال ، أن نقول إن العلم - أو المعرفة - يبدأ من شيء ما ، فلنا أن نقول ما يلى : إن المعرفة لا تبدأ من الإدراك الحسى أو الملاحظات أو من تجميع البيانات أو الوقائع ؛ إنما هى تبدأ من المشكلات . ولقد نقول : ليس ثمة معرفة دون مشكلات ، لكننا نقول أيضاً : ليس ثمة مشكلات دون معرفة . غير أن هذا يعنى أن المعرفة تبدأ من التوتر بين المعرفة و الجهل : لا مشكلات دون معرفة - لا مشكلات دون جهل . ذلك أن كل مشكلة إنما تنشأ عن اكتشاف أن

ثمة شيئا ناقصا داخل معرفتنا المفترضة ، أو ، إذا نظرنا إلى الأمر منطقيا ، عن اكتشاف تناقض داخلي في معرفتنا المفترضة ، أو تناقض بين معرفتنا المفترضة والوقائع ، أو ، في صورة أكثر لفة ، عن اكتشاف تناقض جلي بين معرفتنا المفترضة والوقائع المفترضة .

وبينما قد تخلق الدعوى الثالث الأولى - بسبب طبيعتها المجردة - انطباعاً بأنها بعيدة نوعاً ما عن موضوع هذا المقال - أعني منطق العلوم الاجتماعية - فإنني أود أن أقول إن دعوى الرابعة تأخذنا مباشرة إلى قلب الموضوع . ويمكن صياغة هذا في دعوى الخامسة كما يلي .

الدعوى الخامسة : سنجد ، مثلاً ، هو الأمر في كل العلوم الأخرى ، أننا في العلوم الاجتماعية : إما ناجحون أو فاشلون ، إما مشوقون أو مملون ، إما مثيرون أو عقيمون ، وذلك بقدر يتناسب تماما مع مدى أهمية أو فائدة المشكلات التي نعالجها ، قدر يتناسب تماما أيضا ، بالطبع ، مع الأمانة والاستقامة والبساطة التي نعالج بها هذه المشكلات . وليس في كل هذا ما يقيدنا بالمشكلات النظرية وحدها . ثمة مشكلات خطيرة ذات صبغة عملية كانت نقاط بدء هامة للبحث في العلوم الاجتماعية ، مشكلات مثل الفقر والامية والقهر السياسي والحقوق القانونية . لقد قادت هذه المشكلات العملية إلى تأمل ، إلى تنظير ، ومن ثم إلى مشكلات نظرية . وفي كل الحالات بلا استثناء سنجد أن خصيصة المشكلة ونوعيتها - ومعها بالطبع جسارة الحل المقترح وأصالتها - كانت هي التي تحدد قيمة أو ثقافة الانجاز العلمي .

المشكلة إذن هي نقطة البدء دائما ؛ والملاحظة تصبح شيئا كتقطة بدء فقط إذا ما كشفت عن مشكلة ، نعني إذا ما أدعشنا ، إذا ما بينت لنا أن ثمة ما هو غير قويم في معرفتنا ، في توقعاتنا ، في نظرياتنا . الملاحظة لا تخلق مشكلة إلا إذا كانت تناقض بعضاً معيناً من توقعاتنا الواعية أو اللاواعية . لكن ما يشكل نقطة بدء عملنا العلمي ليس ملاحظة خالصة وبسيطة بقدر ما هو ملاحظة تلعب دوراً خاصاً ؛ نعني ملاحظة تخلق مشكلة .

وصلتُ الآن إلى النقطة حيث يمكنني صياغة **الدعوى الرئيسية** ، الدعوى السادسة . هي تتألف مما يلي .

الدعوى السادسة : (الدعوى الرئيسية) :

(أ) يضم منهج العلوم الاجتماعية ، مثل منهج العلوم الطبيعية ، اختبار حلول تجريبية لتلك المشاكل التي بها تبدأ استقصاءاتنا . نُقترح الحلول ونُتقد . فإذا لم يكن الحل المقترح مفتوحاً للنقد الموضوعي ، استُبعد على أنه غير علمي - ربما فقط إلى حين .

(ب) فإذا كان الحل المقترح مفتوحاً للنقد الموضوعي ، هنا نحاول تفنيده ؛ فكل النقد يتضمن محاولات للتفنيد .

(ج) إذا ما قُدد حل مقترح بسبب نقدنا ، اقترحنا حلاً آخر .

(د) فإذا صمد أمام النقد ، قبلناه مؤقتاً . ونحن نقبله على أنه ، قبل كل شيء ، جدير بجدل ونقد تال .

(هـ) وعلى هذا فإن المنهج العلمي منهج محاولات تجريبية (أو موجات مخفية) لحل مشاكلنا ، يحكمها نقد قاس . إنه تطوير نقدي لمنهج "التجربة والخطأ" .

(و) إن ما يسمى موضوعية العلم يكمن في موضوعية المنهج النقدي ؛ نعني - قبل كل شيء - في حقيقة أنه ليس ثمة نظرية تُعفى من النقد ، ثم أيضاً في حقيقة أن الأداة المنطقية للنقد - التناقض المنطقي - أداة موضوعية .

من الممكن أيضاً أن نضع الفكرة الأساسية من وراء دعوائى المحورية بالطريقة التالية .

الدعوى السابعة : يقود التوتر بين المعرفة والجهل إلى مشكلات وإلى حلول تجريبية . لكن التوتر أبداً لا يُقهر . إذ يثبت في النهاية أن معرفتنا تتضمن بالضرورة اقتراحات لطول مؤقتة وتجريبية ، نعني أن فكرة المعرفة تتضمن من ناحية

المبدأ احتمال ثبوت خطئها ، ومن ثم حالة جهل . كما أن الطريقة الوحيدة لتبرير معرفتنا هي ذاتها طريقة مؤقتة تماما ، لأنها تتضمن النقد أو - بشكل أدق - اللجوء إلى حقيقة أن حلولنا المقترحة تبدو حتى الآن صامدة حتى أمام أكثر النقد حدة .

وليس هناك تبرير وضعى : ليس ثمة تبرير يمضى لأبعد من هذا . إننا ، على الأخص ، لا نستطيع أن نبين أن حلولنا التجريبية حلول محتملة (بأى معنى يرضى القوانين الرياضية للاحتمال) .

ربما كان لنا أن نصِفَ هذا الوضع بأنه نقدائى .

ولكى نقدم فكرة أفضل عن دعاوى الرئيسية وأهميتها بالنسبة لعلم الاجتماع فقد يكون من المفيد أن أقابل بينها وبين دعاوى أخرى معينة تنتمى إلى منهجية واسعة القبول كثيرا ما استوعبت لا إراديا .

هناك على سبيل المثال التناول المنهجى المضلل الخاطيء للمذهب الطبيعى والنزعة التعاليمية ، الذى ينبه إلى أن الوقت قد حان كى تتعلم العلوم الاجتماعية معنى المنهج العلمى ، من العلوم الطبيعية . ولقد حُدِّدَ هذا المذهب الطبيعى المضلل متطلبات مثل : ابدأ بالملاحظات والقياسات ؛ وهذا يعنى مثلاً أن تبدأ بتجميع البيانات الاحصائية ؛ ثم واصل بعد ذلك التقدم بالاستقراء نحو التعميمات ثم إلى صياغة النظريات . يقولون إنك بهذه الطريقة ستقترب من الموضوعية المثالية ، إلى المدى الممكن فى العلوم الاجتماعية . على أنه من الضرورى عند القيام بذلك أن نعى حقيقة أن بلوغ الموضوعية فى العلوم الاجتماعية أصعب بكثير منه فى العلوم الطبيعية (هذا إذا كان من الممكن بلوغها أصلاً) . أن تكون موضوعيا ، هذا أمر يتطلب ألا تكون متحيزا بإحكامك عن القيم - تعنى أن تكون " متحررا من القيم " (كما يقول ماكس فيبر) . لكن يندر أن يتمكن عالم الاجتماع من أن يحرر نفسه من نسق قيم طبقتة الاجتماعية كى يصل حتى إلى درجة محدودة من " حرية القيم " و " الموضوعية " .

إن كل واحدة من الدعاوى التى نسبناها هنا إلى المذهب الطبيعى هي دعوى فى رأى خاطئة تماما : كل هذه الدعاوى تتركز على سوء فهم لمنهج العلوم الطبيعية -

على أسطورة في الواقع ، أسطورة مقبولة للأسف على نطاق واسع و مؤثرة للغاية . إنها أسطورة الطابع الاستقرائي لمناهج العلوم الطبيعية وطابع موضوعية العلوم الطبيعية . إنتى أعتزم فيما يلى أن أخصص جزءاً صغيراً من وقتكم الثمين لنقد المذهب الطبيعي المضلل هذا .

ليس من ينكر أن الكثيرين من علماء الاجتماع سوف يرفضون واحدة أو الأخرى من الدعاوى التي نسبتها إلى المذهب الطبيعي المضلل . ورغم ذلك فإن هذا المذهب الطبيعي يبدو في الوقت الحاضر وقد اتخذ اليد العليا في العلوم الاجتماعية ، إلا - ربما - في الاقتصاد السياسى ؛ على الأقل في الدول المتحدة بالانجليزية . أود أن أصوغ أعراض هذا النصر في دعاوى الثامنة .

الدعوى الثامنة : كان علم الاجتماع قبل الحرب العالمية الثانية يعتبر علماً اجتماعياً نظرياً عاماً ، ربما أمكن مقارنته بالفيزياء النظرية ، كما كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية تعتبر علم اجتماع لمجتمعات خاصة جداً - نعى مجتمعات بدائية . ولقد انقلبت هذه العلاقة الآن إلى النقيض تماماً ؛ وهذه واقعة يجب أن تلفت إليها النظر . لقد أصبحت الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الإثنولوجيا علماً اجتماعياً عاماً ، أما علم الاجتماع فهو يكتف نفسه أكثر وأكثر ليتحول إلى عنصر واحد داخل الأنثروبولوجيا الاجتماعية : نعى أنثروبولوجيا اجتماعية لنموذج خاص جداً من المجتمعات - نموذج المجتمع الصناعى الغربى الأوروبى . إذا وضعنا هذا في صورة مختصرة : لقد انقلبت تماماً العلاقة بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا . لقد ارتقت الأنثروبولوجيا من فرع تخصص تطبيقى إلى علم أساسى ، ورتقى الأنثروبولوجى من جامع معلومات قصير النظر إلى حد ما ، ليصبح منظراً اجتماعياً عميق التفكير بعيد النظر ، وسيكولوجى أعماق اجتماعى . على أن عالم الاجتماع النظرى السالف لاشك أن سيسعد أن يعمل كجامع معلومات وإحصائى ؛ إن وظيفته هي ملاحظة ووصف المحرمات والرموز المقدسة لدى المواطنين البيض بدول أوروبا الغربية والولايات المتحدة .

ربما لا يصح أن نأخذ هذا التغيير في مصير العالم الاجتماعي مأخذ الجد ،
لأسيما وأن ليس هناك ما يسمى جوهر الموضوع العلمى ، و هذا يقودنى إلى دعوى
التاسعة .

الدعوى التاسعة : إن ما يسمى موضوعاً علمياً ليس سوى تكتل من
المشكلات و الطول التجريبية ، ميّزت بطريقة اصطلاحية . أما ما يوجد فى الواقع فهو
المشكلات و التقاليد العلمية .

و على الرغم من هذه الدعوى التاسعة فإن الانقلاب الكامل فى العلاقات بين علم
الاجتماع و الأنثروبولوجيا هو انقلاب مثير للغاية ، ليس بسبب المواضيع و عناوينها ،
وإنما لأنه يشير إلى انتصار منهج علم زائف . بدأ أصل إلى دعوى التالية .

الدعوى العاشرة : إن انتصار الأنثروبولوجيا هو انتصار منهج يزعم أنه
شهودى و أنه وصفى ، يدعى أنه يستخدم التعميمات الاستقرائية . هو فوق كل شيء
انتصار لمنهج يدعى أنه أكثر موضوعية ، أى لمأخذ على أنه منهج العلوم الطبيعية .
انه انتصار فرسى (يقرب من الاندهار) : انتصار ثان كهذا و سنضيق جميعا -
أقصد الأنثروبولوجيا و علم الاجتماع .

على أن اعترف بأنه من الممكن صياغة دعوى العاشرة بصورة أكثر صراحة .
إننى أسلم بالطبع بأن الأنثروبولوجيا - أحد أكثر العلوم الاجتماعية نجاحا - قد
اكتشفت الكثير الهام و المثير للاهتمام . ثم أنتى أسلم عن طيب خاطر بأن رؤيتنا نحن
الأوروبيين لأنفسنا - من باب التغيير - من خلال نظارة الأنثروبولوجى الاجتماعى
ستكون خبرة ساحرة للغاية و مثيرة . صحيح أن هذه النظارة قد تكون أكثر تلويها من
نظاراتنا ، لكن هذا لا يجعلها أكثر موضوعية . إن الأنثروبولوجى ليس كما يظن عادةً ،
ذلك المراقب الهابط من المريخ ، الذى كثيرا ما يحاول أن يلعب دوره الاجتماعى (ليس
بدون استمتاع) : لا و ليس لدينا من سبب و لو اء لنفترض أن ساكن المريخ سيرانا
بشكل أكثر " موضوعية " مما نرى نحن أنفسنا .

أحب في هذا المقام أن أحكى قصة أعترف بأنها متطرفة إن لم تكن أبداً متفردة. وعلى الرغم من أنها قصة حقيقية ، فإن هذا الأمر لا يهم بالنسبة لهذا السياق . فإذا بدت لك القصة بعيدة الاحتمال ، فأرجو أن تعتبرها من تأكلى ، مثلاً ابتكرته ، صممتها لأوضح نقطة هامة مستخدماً مبالغة شديدة .

من سنين عديدة اشتركت فى مؤتمر مدته أربعة أيام نظمهُ أحد علماء اللاهوت وضم فلاسفة وبيولوجيين و أنثروبولوجيين وفيزيائيين - ممثلاً أو اثنين من كلٍّ من هذه الفروع . كنا جميعاً ثمانية . كان الموضوع هو " العلم والمذهب الانسانى " . بعد بضعة متاعب وبعد احباطٍ محاولة استهدفت أن تقع تحت تأثير حجة مهيبه ، نجح الجهد المشترك لنحو أربعة أو خمسة من المشتركين خلال ثلاثة أيام فى رفع المناقشة إلى مستوى عالٍ غير مألوف ، وصل مؤتمرنا إلى تلك المرحلة - أو هكذا بدا لى الأمر - التى امتلأنا فيها جميعاً بالشعور الجميل بأن كلا منا يتعلم من الآخرين . على أية حال ، كنا مستغرقين فى موضوع الجدل عندما طلع علينا الأنثروبولوجى الاجتماعى بمأثرته .

قال : " ربما تعجبتم لأننى فى هذا المؤتمر لم أنيس حتى الآن بينت شفة . ذاك لأننى مراقب . إن حضورى هذا المؤتمر ، بصفتى أنثروبولوجياً ، لم يكن للاشتراك فى سلوككم اللفظى بقدر ما كان لدراسة سلوككم اللفظى ، هذا ما كنت أقوم به . وعلى هذا فإننى لم أتمكن دائماً من تتبع المحتوى الواقعى لمناقشتكم . لكن شخصاً مثلى درس العشرات من مجموعات المناقشة ، قد تعلم مع الوقت أن موضوع المناقشة غير مهم نسبياً " . ثم أرفد بقوله ، حرفياً (إن لم تخنئ ذاكرتى) : " نتعلم نحن الأنثروبولوجيين أن ننظر إلى مثل هذه الظواهر الاجتماعية من الخارج ومن موقف أكثر موضوعية . إن ما يهمنا هو الـ " كيف " - مثلاً : كيف يحاول شخص أو آخر أن يسيطر على المجموعة ، وكيف يرفض الآخرون محاولاته ، إما فرداً فرداً ، أو عن طريق تشكيل ائتلاف ، كيف يتشكل بعد عدة محاولات كهذه نظامٌ هيراركى ، ومن ثم اتزان ، ومعه مجموعة من طقوس التعبير باللفظ . تتشابه هذه الأشياء دائماً أياً كان تنوع القضية التى تُستخدم موضوعاً للمناقشة " .

أصغينا إلى كل ما كان على هذا الأنثروبولوجى - زائرنا من المريخ - أن يقول ؛ ثم وجهت إليه سؤالين ، أولهما عما إذا كان له ثمة تطبيق على النتائج الواقعية لمناقشتنا ؛ ثانيهما عما إذا كان لا يرى أن ثمة شيئا اسمه أسباب أو حجج لا شخصية قد تكون صحيحة أو باطلة . أجاب أن قد كان عليه أن يركز على مراقبة سلوك مجموعتنا بشكل لم يسمح له بمتابعة حججنا بالتفصيل ، بل إنه لو فعل ذلك لعرض موضوعيته للخطر (هكذا قال) ، إذ ربما تورط عندئذ فى الجدل وأصبح واحدا منا - فيقضى بذلك على موضوعيته . وعلاوة على ذلك ، فلقد تدرب على ألا يحكم على المحتوى الموضوعى للسلوك اللفظى (كان يستعمل باستمرار مصطلح " السلوك اللفظى " و " التعبير باللفظ ") أو على أن يأخذ هذا المحتوى على أنه غير مهم . قال إن ما يهمه هو الوظيفة الاجتماعية و السيكولوجية لهذا السلوك اللفظى . ثم أرفف يقول " فبينما تؤثر الأسباب أو الحجج على المشاركين فى الجدل ، فإن ما يهمنا هو حقيقة أنه من الممكن بهذه الوسيلة أن يدفع ويؤثر بعضكم على بعض ، وبهنا بالذات أعراض هذا الأثر ، بالطبع . إننا نهتم بمفاهيم مثل التوكيد و التردد و التدخل و التسليم . أبدا لا نهتم حقا بالمحتوى الواقعى للجدل وإنما بالدور الذى يلعبه المشاركون ، بالتفاعل المثير ، فى حد ذاته . أما عما يسمى الحجج ، فهى بالطبع وجه من أوجه السلوك اللفظى ، ولا تختلف أهميته عن أهمية أى وجه آخر . وأما عن فكرة أنك تستطيع أن تميز بوضوح بين الحجج وغيرها من التعبيرات باللفظ فهى محض خداع ذاتى . ومثلها أيضا فكرة التمييز بين الحجج الصحيحة موضوعيا و الباطلة موضوعيا . فإذا أصررت ، فمن الممكن أن تُصنّف الحجج تبعا للمجموعات أو الجامعات التى تُقبل بدائلها ، فى أزمان معينة ، كصحيحة أو باطلة . و أما عن الدور الذى يلعبه عامل الزمن فتوضحه حقيقة أن ما يسمى حججا تُقبل زمنا فى جماعة حوار كهذه ، قد يهاجمها أو يرفضها ثانية أحد المشاركين فى مرحلة تالية " .

لا أود أن أطيل فى وصف هذه الواقعة ، وأتصور أنه ليس من الضرورى أن أبرز فى هذا الجمع أن موقف صديقى الأنثروبولوجى ، هذا الموقف الذى يشوبه بعض من التطرف ، إنما يبيّن فى أصله العقلى أثر النموذج السلوكى للموضوعية ، مثلما

يشى بأفكار معينة نمت في التربة الألمانية - وأنا هنا أشير إلى فكرة النسبوية الفلسفية : نسبوية تاريخية ترى أن ليس ثمة حقيقة موضوعية ، وإنما فقط حقائق هذا العصر أو ذاك ؛ و نسبوية اجتماعية تقول بأن هناك حقائق أو علوم لهذه الجماعة أو تلك الطبقة ، كمثّل علم بروليتارى وعلم برجوازي . كما أعتقد أيضاً أن ما يسمى سوسيولوجيا المعرفة قد لعب دوراً كبيراً في التاريخ المبكر للدوجمات التي ردها صديقي الأنثروبولوجي .

لقد اتخذ صديقي الأنثروبولوجي في ذلك المؤتمر باعتراف الجميع موقفاً متطرفاً بعض الشيء ، لكن هذا الموقف - لاسيما إذا حورناه قليلاً - ليس بالموقف اللانموذجي ولا هو بالموقف غير الهام .

لكن هذا موقف سخيف . ولأني في مكان آخر قد نددت بالتفصيل بالنسبوية التاريخية والاجتماعية ، وأيضاً سوسيولوجيا المعرفة ، فإنني أن أقوم هنا بتكرار هذا ثانية ، وسأقتصر هنا على مناقشة الفكرة الساذجة المضلّة للمنطقية العلمية التي تشكل أساس هذا الموقف .

الدعوى العاشرة : من الخطأ الفادح أن نفترض أن موضوعية علم ما ترتكز على موضوعية العالم ، ومن الخطأ الفادح أن نعتقد أن موقف عالم الطبيعيات أكثر موضوعية من موقف عالم الاجتماع . فالعالم الطبيعي ليس سوى متحيز مثل كل شخص آخر ، وما لم يتم إلى القلة التي تنتج باستمرار أفكاراً جديدة ، فإنه - للأسف - كثيراً ما يكون في غاية التحيز ، فيفضل أفكاره الخاصة بطريقة مشايعة ومُغرّضة . لقد أسس بعض من أكبر الفيزيائيين المعاصرين مدارس وقفت تقاوم الأفكار الجديدة مقاومة شديدة حقاً .

على أن لدعواي هذه جانباً إيجابياً ، هو الأهم ، يشكل محتوى دعواي الثانية عشرة .

الدعوى الثانية عشرة : إن ما قد يوصف بالموضوعية العلمية إنما يركز فحسب على تقليد تقليدي ، كثيراً ما يمكننا من أن ننقد دوجماً سائدة - على

الرغم مما يقابله من مقاومة . أعنى أن موضوعية العلم ليست قضية العالم الفرد ، إنما هي النتيجة الاجتماعية للنقد المتبادل ، لتقسيم العمل - الودي العدائى - بين العلماء ، لتعاونهم و أيضاً لتنافسهم . لهذا السبب فموضوعية العلم ترتكز - جزئياً - على سلسلة كاملة من الظروف الاجتماعية و السياسية التى تجعل هذا النقد ممكناً .

الدعوى الثالثة عشرة : إن ما يسمى سوسيولوجيا المعرفة ، الذى

يرى الموضوعية فى سلوك العلماء الأفراد ، الذى يفسر نقص الموضوعية بلغة المواطن الاجتماعى للعلماء ، قد أغفل تماماً النقطة الحاسمة التالية : حقيقة أن الموضوعية ترتكز كليةً على النقد . إن ما أغفلته سوسيولوجيا المعرفة ليس سوى سوسيولوجيا المعرفة ذاتها - نظرية الموضوعية العلمية . إن الموضوعية لا يمكن أن تفسر إلا بلغة الأفكار الاجتماعية مثل التنافس (بين العلماء الأفراد كما بين المدارس الفكرية المختلفة) ؛ و التقاليد (أعنى التقاليد النقدية) ؛ و المؤسسات الاجتماعية (مثلاً النشر فى مجلات متنافسة ؛ المناقشات فى المؤتمرات) ؛ و قوة الدولة (القدرة السياسية للدولة على تحمل النقد الحر) .

و العادة أن تقوم هذه العملية فى نهاية المطاف بالتخلص من التفاصيل الثانوية، مثل المواطن الاجتماعى و الايديولوجى للباحث، وإن كانت هذه بلا ريب تلعب دوراً فى الأجل القصير .

و لقد تحلَّ بشكل أكثر حرية المشكلة التى تسمى " التحرر من القيمة " ، تماماً مثل مشكلة الموضوعية .

الدعوى الرابعة عشرة : لنا أن نميز فى المناقشة النقدية قضايا مثل

(١) قضية الصدق فى أى تقرير ؛ قضية وثاقة صلته ، فائدته ، أهميته فى مواجهة المشكلات التى تهمنا . (٢) قضية وثاقة صلته و فائدته و أهميته فى مواجهة المشكلات - خارج - العلمية ، مثل مشكلة سعادة الانسان ؛ أو المشكلة المختلفة التركيب تماماً للدفاع القومى أو اسيااسة قومية عدوانية ؛ أو مشكلة التوسع الصناعى ، أو مشكلة اكتساب ثروة شخصية .

الواضح أنه من المستحيل إزالة مثل هذه الاهتمامات - خارج - العلمية من البحث العلمي . وكما يستحيل إزالتها من البحث في العلوم الطبيعية - مثلاً من بحوث الفيزياء - يستحيل أيضاً إزالتها من العلوم الاجتماعية .

أما ما هو ممكن وما هو مهم وما قد يعطى صفته المميزة ، فليس هو إزالة الاهتمامات - خارج - العلمية بقدر ما هو التمييز بين الاهتمامات التي لا تنتمي إلى البحث عن الحقيقة ، وبين الاهتمام العلمي الخالص بالحقيقة . وعلى الرغم من أن الحقيقة هي القيمة العلمية الأولى ، فإنها ليس بالقيمة الوحيدة . إن وثاقة الصلة والفائدة و أهمية العبارات في مواجهة مشكلة علمية بحثة هي أيضاً قيم علمية من الدرجة الأولى ، وهذا صحيح أيضاً بالنسبة لقيم مثل الخصوبة والقوة التفسيرية والبساطة والدقة .

أريد أن أقول إن هناك قيماً إيجابية وسلبية علمية **خالصة** ، وأخرى **خارج** - علمية . وعلى الرغم من أنه يستحيل أن نفصل العمل العلمي عن التطبيقات والتقييمات خارج العلمية ، فإن من مهام النقد العلمي والجدل العلمي أن يحارب تشوش عوالم القيم ، وأن يقوم على وجه الخصوص بإزالة التقييمات خارج العلمية من **قضايا الحقيقة** .

طبعي أننا لا نستطيع أن ننجز هذا نهائياً وعلى نحو حاسم بإصدار مرسوم ؛ وإنما هو سيبقى كواحدة من المهام الثابتة للنقد العلمي المشترك . إن نقاء العلم الخالص هدف أسمى ، يُفترض أننا لن نبخله ؛ لكنه هدف نُحاربُ - و علينا أن نُحاربُ - دائماً من أجله ، عن طريق النقد .

قلت عند صياغة هذه الدعوى إنه من المستحيل أن تُزيل القيم - خارج - العلمية من النشاط العلمي . ونفس الأمر ينطبق على الموضوعية . إننا لا نستطيع أن نحرم العالم من تشييعه دون أن نحرمه من إنسانيته ، لا ولا نستطيع أن نكتب أو نحطم أحكامه القيمية دون أن نحطمه كإنسان و **كعالم** . إن دوافعنا و مكننا العلمية الخالصة ، كمكننا عن بحث في الحقيقة خالص ، إنما تتركز وبشدة على أحكام قيمية خارج -

علمية ، بل و دينية جزئيا . إن العالم الموضوعى ، " المتحرر من القيمة " ليس هو العالم المثالى . فبعبارة العاطفة لن نتجز شيئا - مؤكدا ان نتجز شيئا فى العلم البحت . إن قولنا " حب الحقيقة " ليس مجرد استعارة .

الأمر إذن ليس مجرد عدم قدرة العالم الفرد عمليا على بلوغ الموضوعية والتحرر من القيم ، إنما هو أن الموضوعية و " التحرر من القيم " هما فى ذاتهما قيمتان . ولا كان التحرر من القيم فى ذاته قيمة ، فإن طلب قيمة تحرر من القيم غير مشروطة هو تناقض ظاهرى . إن الاعتراض ليس بالغ الأهمية ، لكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا التناقض يختفى تلقائيا إذا استبدلنا بطلب التحرر من القيم طلبا أن تكون إحدى مهام النقد العلمى : الكشف عن تشوش القيمة وتمييز قضايا القيمة العلمية الصرفة (الحقيقة ، وثاقفة الصلة ، البساطة ، وغيرها) من القضايا خارج العلمية .

حاولت حتى الآن أن أطور باختصار الدعوى بأن منهج العلم يتوقف على اختيار المشكلات و على نقد محاولتنا التجريبية المؤقتة لها . ثم حاولت - مستخدماً كمثال قضيتين عن منهج العلوم الاجتماعية نوقشنا طويلا - أن أبين أن هذا التناول النقدي للمناهج (كما قد يُسمى) يقود إلى نتائج منهجية معقولة للغاية . لكن ، وعلى الرغم من أنني قد ذكرت بضع كلمات عن الإيستمولوجيا ، عن منطق المعرفة ، وبضع كلمات نقدية عن المنهجية فى العلوم الاجتماعية ، فإننى لم أقدم حتى الآن فى الواقع إلا إسهاماً إيجابياً محدوداً لموضوع مقالاتى ، منطق العلوم الاجتماعية .

لا أود أن أؤخركم فاقدم أسبابا أو أعذاراً عن السبب فى أننى أرى من المهم أن نطابق بين المنهج النقدي والمنهج العلمى ، على الأقل فى صورته التقريبية . ولكنى أود الآن أن أتحوّل مباشرة إلى بعض القضايا والدعوى المنطقية البحتة .

الدعوى الخامسة عشرة : إن أهم مهام المنطق الاستنباطى البحت هى كارجانون النقد .

الدعوى السادسة عشرة : المنطق الاستنباطي هو نظرية صحة الاستدلالات المنطقية أو العلاقة ذات النتيجة المنطقية . ثمة شرط ضروري وحاسم لصحة الاستدلال المنطقي هو : إذا كانت مقدمات الاستدلال الصحيح صحيحة ، كانت الاستنباطات أيضا صحيحة . يمكن أن نعبر عن هذا أيضا كما يلي : المنطق الاستنباطي هو نظرية نقل الحقيقة من المقدمات إلى الاستنباط .

الدعوى السابعة عشرة : يمكن أن نقول إنه : إذا كانت كل المقدمات صحيحة وكان الاستدلال صحيحا ، فلا بد أن يكون الاستنباط أيضا صحيحا . وعلى هذا فإذا كان الاستنباط خاطئا في استدلال صحيح ، فلا يمكن أن تكون كل المقدمات صحيحة .

من الممكن أن نصوغ هذه النتيجة التافهة - إن تكن بالغة الأهمية - في الصورة التالية : المنطق الاستنباطي ليس فقط نظرية **نقل الحقيقة** من المقدمات إلى الاستنباط ، إنما هو أيضا وفي نفس الوقت نظرية **نقل الخطأ** من الاستنباط إلى واحد على الأقل من المقدمات .

الدعوى الثامنة عشرة : بهذه الطريقة يصبح المنطق الاستنباطي نظرية للنقد العقلي ، وذلك لأن كل نقد عقلي إنما يتخذ شكل محاولة لتوضيح أنه من الممكن أن تُردَّ استنباطات غير مقبولة إلى التقارير التي نحاول تقديمها ، فإذا نجحنا في أن نُردَّ - منطقيا - استنباطات غير مقبولة إلى تقرير ، فلنا أن نأخذ التقرير على أنه مُفَنَّد .

الدعوى التاسعة عشرة : نحن نعمل في العلوم مع نظريات ، نعى مع أنساق استنباطية . وهناك سببان لهذا ، أولهما أن النظرية أو النسق الاستنباطي هو محاولة للتفسير ، ومن ثم محاولة لحل مشكلة علمية . والثاني أن النظرية ، نعى النسق الاستنباطي ، يمكن أن يُنقَدَ عقليا من خلال نتائجها ، فهو إذن حل تجريبي يخضع للنقد العقلي .

نكتفى بهذا بالنسبة للمنطق الصوري ككورجانوف النقد .

ثمة مفهومان استخدمتهما هنا يحتاجان إلى توضيح قصير : مفهوم الحقيقة ومفهوم التفسير .

الدعوى العشرين : إن مفهوم الحقيقة مفهوم لا غنى عنه بالنسبة للتناول النقدي الذي طورناه هنا . إن ما ننقده هو الادعاء بأن نظرية ما صادقة . إن ما نحاول أن نبينه كتنقادر لنظرية ما هو بوضوح أن هذا الادعاء ليس له أساس : أنه خاطيء .

لا يمكن بغير فكرة الحقيقة المنظمة أن نفهم الفكرة المنهجية العامة بأننا نستطيع أن نتعلم من أخطائنا : الخطأ يكن في فشلنا في بلوغ هدفنا ، معيارنا للحقيقة الموضوعية الذي هو فكرتنا المنظمة .

إننا نصف الافتراض بأنه " حقيقي " إذا اتفق مع الوقائع أو تطابق معها ، أو إذا كانت الأشياء كما وصفها الافتراض . هذا هو ما يسمى المفهوم المطلق أو الموضوعي للحقيقة ، الذي نستخدمه جميعا باستمرار . ولقد كان النجاح في إصلاح هذا المفهوم المطلق للحقيقة إحدى أهم نتائج المنطق المعاصر .

وهذه الملاحظة تعني أن مفهوم الحقيقة قد قُوِّض . والواقع أن هذا كان هو القوة المحركة التي أنتجت ما ساد عصرنا من الايديولوجيات النسبوية .

وهذا هو السبب في ميلى إلى أن أصف إصلاح مفهوم الحقيقة الذي قام به المنطقى والرياضى ألفريد تارسكى بأنه أهم نتيجة فلسفية للمنطق الرياضى الحديث .

وأنا لا أستطيع بالطبع أن أناقش هذه النتيجة هنا ؛ لكننى أستطيع أن أقول بصورة بوجامطية صريحة أن تارسكى قد نجح في توفير أبسط التفسيرات الممكنة وأكثرها إقناعاً لموضع اتفاق عبارة ما مع الوقائع . ولقد كان هذا بالتحديد هو المهمة التي أدت صعوبتها إلى النسبوية الارتبابية - بنتائجها الاجتماعية التي لا أرى داعياً للتحدث عنها هنا .

أما المفهوم الثانى الذى استخدمته و الذى قد يحتاج إلى توضيح فهو مفهوم التفسير ، أو إذا أردنا الدقة ، مفهوم التفسير العلمى .

إن أى مشكلة نظرية بحثة - أى مشكلة علمي بحث - تكمن دائماً فى مهمة التوصل إلى تفسير واقعة ، أو ظاهرة ، أو أطراف لافِت للنظر ، أو استثناء من قاعدة لافِت للنظر . وما نبغى تفسيره يسمى المُفسَّر . و الحل التجريبي للمشكلة - نعى تفسيرها - يتألف عادة من نظرية ، نسق استنباطي ، يسمح لنا بتفسير المُفسَّر ، يربطه منطقياً بوقائع أخرى (تسمى الشروط المبدئية) . يكمن التفسير الكامل الوضوح دائماً فى إبراز الاستنباط المنطقي للمفسَّر ، من النظرية تعضدها بعض الشروط المبدئية .

و على هذا يتألف المخطط المنطقي الأساسى لكل تفسير من استدلال منطقي استنباطي تتألف مقدماته من نظرية و من بعض شروط مبدئية ، تكون نتيجتها هى المُفسَّر .

لهذا المخطط الأساسى عدد من التطبيقات لافِت للنظر . فلقد يستعمل ، على سبيل المثال ، لتوضيح الفارق بين فرض خاص ، وفرض آخر يمكن اختباره مستقلاً . وعلاوة على ذلك - وهذا قد يثير اهتمامكم - فإنه من الممكن أن نحلل منطقياً وبطريقة بسيطة الفَارق بين المشكلات النظرية ، والمشكلات التاريخية ، ومشكلات العلم التطبيقي . هذا يبين أن ثمة تبريراً منطقياً كاملاً للفارق الشهير بين العلوم النظرية والعلوم التاريخية - طالما أخذنا مصطلح " علم " فى هذا السياق ليعنى اهتماماً بمجموعة من المشاكل محددة مميزة منطقياً .

يكفى هذا فى توضيح المفهومين المنطقيين الذين استخدمتهما حتى الآن .

عن هذين المفهومين - مفهوم الحقيقة ومفهوم التفسير - ينشأ التطوير المنطقي لمفاهيم أخرى ربما كانت حتى أكثر أهمية بالنسبة لمنطق المعرفة وبالنسبة للمنهجية . وأول هذه المفاهيم هو " الاقتراب من الحقيقة " و الثانى هو " القدرة التفسيرية " أو المحتوى التفسيري للنظرية .

وهذان مفهومان منطقيان خالصان إلى المدى الذى يُعرفان فيه بمساعدة المفاهيم المنطقية الخالصة لصديق العبارة ولحتوى العبارة - نعى لفئة النتائج المنطقية للنظرية .

وكلاهما مفهوم نسبي . وعلى الرغم من أن كل عبارة تكون ببساطة إما صحيحة وإما خاطئة ، فإن عبارة واحدة قد تمثل اقتراباً من الحقيقة أكثر من أخرى غيرها . سيكون الوضع هكذا ، مثلاً ، إذا كان للعبارة الأولى نتائج منطقية " أكثر صحة " و " أقل خطأ " من الثانية . (هنا نفترض أن المقارنة مقبولة بين تحت الفئات الصحيحة وتحت الفئات الخاطئة - داخل فئتي نتائج العبارتين) . يمكن بسهولة أيضاً توضيح السبب في أن لنا - على حق - أن نفترض أن نظرية نيوتن هي تقريب إلى الصديق أفضل من نظرية كبلر .

بنفس الشكل يمكن أن نبين أن القدرة التفسيرية لنظرية نيوتن أكبر من مثيلتها لنظرية كبلر .

نحن إذن نحرز مفاهيم منطقية عليها يؤسس تقييم نظريتنا ، مفاهيم تسمح لنا أن نتحدث حديثاً ذا معنى عن تقدم أو تكوص بشأن النظريات العلمية .

يكفي هذا بالنسبة للمنطق العام للمعرفة . وأحب الآن أن أقدم بعض الدعاوى الإضافية بشأن منطق العلوم الاجتماعية خاصة .

الدعوى الحادية والعشرون : ليس ثمة ما يسمى علم شهودي خالص ، ليس سوى علوم نُنظَرُها (واعين و انتقائين عادة) . وهذا ينطبق أيضاً على العلوم الاجتماعية .

الدعوى الثانية والعشرون : السيكولوجيا علم اجتماعي ، لأن أفكارنا وأفعالنا تعتمد إلى حد كبير على الظروف الاجتماعية . ثمة أفكار اجتماعية واضحة مثل (أ) المحاكاة ، (ب) اللغة ، (ج) العائلة . الواضح أيضاً أن سيكولوجيا التعليم والتفكير ، والتطيل النفسي أيضاً ، لا يمكن أن توجد دون استخدام واحدة أو الأخرى من هذه الأفكار الاجتماعية . السيكولوجيا إذن تفترض مقدماً مفاهيم اجتماعية . وهذا يبين أنه من المستحيل أن نفسر المجتمع تفسيراً شاملاً بمصطلحات سيكولوجية فقط ، أو أن نرده إلى السيكولوجيا . لا يمكن من ثم أن ننظر إلى السيكولوجيا على أنها أساس العلوم الاجتماعية .

أما ما لا نستطيع من ناحية المبدأ أن نفسره سيكولوجياً ، وما يلزم أن نفترضه مقدماً في كل تفسير سيكولوجي ، فهو البيئة الاجتماعية للإنسان . تشكل مهمة وصف هذه البيئة الاجتماعية (أعنى بمساعدة النظريات التفسيرية ، فليس ثمة أوصاف بلا نظرية - كما ذكرنا) تشكل إذن المهمة الرئيسية للعلم الاجتماعي . ومن الملائم إذن أن توكل هذه المهمة إلى السوسيولوجيا (علم الاجتماع) . وهذا هو ما افترضه فيما يلي .

الدعوى الثالثة والعشرون : السوسيولوجيا مستقلة بذاتها ، بمعنى أنها - ولحد كبير - تستطيع ، ويلزم ، أن تقيم نفسها مستقلة عن السيكولوجيا . ويصرف النظر عن اعتماد السيكولوجيا على الأفكار الاجتماعية ، فإن هذا يعود أيضاً إلى حقيقة أن السوسيولوجيا تواجه على الدوام بمهمة تفسير نتائج اجتماعية لنشاط الإنسان - غير مقصودة وعادة غير مرغوبة . وكمثال : إن المنافسة ظاهرة اجتماعية ، عادة غير مرغوبة لدى المتنافسين ، ولكن يمكن بل ويلزم أن تُفسَّر كنتيجة غير مقصودة (عادة ما يتعذر تجنبها) لنشاط المتنافسين .

و على هذا ، فعلى الرغم من احتمال وجود تفسير سيكولوجي لبعض أنشطة المتنافسين ، فإن التنافس كظاهرة اجتماعية هو نتيجة لهذه الأنشطة يتعذر تفسيرها سيكولوجياً .

الدعوى الرابعة والعشرون : لكن السوسيولوجيا مستقلة أيضاً بذاتها بمعنى ثان ، نعني ما أطلق عليه كثيراً اسم سوسيولوجيا الفهم الموضوعي .

الدعوى الخامسة والعشرون : يُثمر الاستقصاء المنطقي لمناهج علم الاقتصاد نتيجة يمكن تطبيقها على كل العلوم الاجتماعية . هذه النتيجة تبين أن هناك **منهجاً موضوعياً خالصاً** في العلوم الاجتماعية ، يمكن أن نسماه منهج الفهم **الموضوعي** ، أو منطق الموقف . من الممكن أن يُطورَ علمُ اجتماعي موجه نحو الفهم **الموضوعي** مستقلاً عن كل الأفكار الذاتية أو السيكولوجية ، ويمكن منهجه في تحليل موقف الشخص النشط بما يكفي لتفسير نشاطه بلغة الموقف دون مساعدة إضافية

من السيكلوجية . ويتوقف " الفهم " الموضوعى على ادراك أن النشاط كان - موضوعيا - ملائما للموقف ، نعنى أن نحل الموقف إلى حد تتحول فيه العناصر التى تبدو فى البداية سيكلوجية (كالرغبات والحوافز والذكريات والارتباطات) تتحول إلى عناصر للموقف . يصبح الرجل ذو الرغبات الخاصة إذن شخصا يتميز موقفه بحقيقة أنه يلاحق أهدافا موضوعية خاصة ، والرجل ذو الذكريات أو الارتباطات الخاصة شخصا يتميز موقفه بحقيقة أنه مَرُوْدٌ موضوعيا بنظريات خاصة أو بمعلومات خاصة .

هذا إذن يسمح لنا بأن نفهم الأنشطة بمعنى موضوعى ، بحيث نستطيع القول : لا أحد ينكر أن لى أهدافا مختلفة وأننى أعتقد نظريات مختلفة (عن شارلمان ، مثلا) ؛ لكن ، لو اننى وُضِعْتُ فى موقفه الذى حُلَّ هكذا (حيث الموقف يضم أهدافا ومعرفة) لَقُمْتُ - وربما قُمْتُ أنت أيضا - بما قام هو به . إن منهج تحليل الموقف منهج بالتاكيد فردانى ، ولكنه بالتاكيد ليس منهجا سيكلوجيا ؛ لأنه يستبعد - من ناحية المبدأ - كل العوامل السيكلوجية و يستبدل بها عناصر موضوعية موقفية . وأنا أطلق عليه عادة اسم " منطق الموقف " أو " المنطق الموقفى " .

الدعوى السادسة والعشرون : وتفسيرات منطق الموقف التى عرضناها هنا هى إعادة بناء عقلية نظرية . إنها مفرطة فى التبسيط مفرطة فى التخطيط ومن ثم فهى بوجه عام خاطئة . ورغم ذلك فمن الممكن أن تحمل محتوى من الحقيقة كبيرا ، وقد تكون - بالمعنى المنطقى الصارم - اقترابات جيدة من الحقيقة ، بل وأفضل من غيرها من التفسيرات القابلة للاختبار . فى هذا المعنى يكون المفهوم المنطقى للاقترب من الحقيقة أمراً أساسياً بالنسبة لعلم اجتماعى يستخدم منهج تحليل الموقف . على أن تحاليل الموقف هى قبل كل شىء تحاليل عقلية يمكن نقدها تجريبيا كما يمكن تحسينها . ذلك أننا نستطيع مثلا أن نجد خطابا يبين أن المعلومات المتاحة لشارلمان كانت تختلف تماماً عن تلك التى فرضناها فى تحليلنا . على النقيض من ذلك سنجد أنه من الصعب أن تكون الفروض السيكلوجية أو الطابعية قابلة للنقد .

الدعوى السابعة والعشرون : يفترض منطق الموقف ، بوجه عام ، عالماً فيزيقياً تعمل فيه . يحوى هذا العالم ، مثلاً ، موارد فيزيقية ، موارد تحت تصرفنا ، نعرف عنها شيئاً ، وعوائق فيزيقية نعرف شيئاً عنها أيضاً (ليس عادة بالكثير) ، ولا بد فوق ذلك أن يفترض منطق الموقف عالماً اجتماعياً يقطنه أناس آخرون ، ونعرف شيئاً عن أهدافه (ليس عادة بالكثير) وبه علاوة على ذلك مؤسسات اجتماعية . وهذه المؤسسات الاجتماعية تحدد الطابع الاجتماعى المميز لبيئتنا الاجتماعية ، وهى تتألف من كل الواقع الاجتماعى لعالمنا الاجتماعى ، الواقع الذى يقابل أشياء العالم الفيزيقي ، فحانوت البقال و المعهد الجامعى وقوة البوليس و القانون كلها فى هذا المعنى مؤسسات اجتماعية . و الكنيسة و الدولة و الزواج هى أيضاً مؤسسات اجتماعية ، ومثلها أيضاً بعض العادات القسرية مثل الهاراكيرى باليابان . لكن الانتحار فى مجتمعنا الأوروبى ليس مؤسسة اجتماعية بالمعنى الذى استُخدم فيه هذا المصطلح و الذى أجزم فيه بأن المقولة ذات أهمية .

كانت هذه هى الدعوى الأخيرة . أما ما يلى فهو اقتراح و تعليق ختامى قصير .

اقتراح : ربما كان لنا أن نختار تجريبياً - كمشاكل أساسية لسوسيولوجيا نظرية بحتة - أولاً : دراسة المنطق العام للمواقف ، و ثانياً : نظرية للمؤسسات و التقاليد . تضم هذه مشاكل كالاتية :

(١) المؤسسات لا تقوم بفعل ، إنما يعمل الأفراد داخل المؤسسات أو بالأصالة عنها . و المنطق الموقفى لهذه الأفعال سيكون هو نظرية أشباه الأفعال للمؤسسات .

(٢) و لقد نقيم نظرية لنتائج مؤسسية للفعل الهادف - مقصودة و غير مقصودة . وربما أدت هذه أيضاً إلى نظرية خلق و تطوير المؤسسات .

تعليق واحد أخير . إننى أعتقد أن للإستمولوجيا أهمية ليس فقط بالنسبة للعلوم المفردة و إنما أيضاً بالنسبة للفلسفة ، وأن القلق الدينى و الفلسفى فى زماننا هذا - و الذى يهم كل فرد منا بالتأكيد - هو فى معظمه قلق يتعلق بفلسفة المعرفة

البشرية . أسماء نيتشه العدمية الأوروبية ، وأسماء بيندا خيانة المثقفين ، أما أنا فلقد أن أصفه بأنه نتيجة لكشف سقراط أننا لا نعرف شيئا ؛ أعنى أننا أبدا لن نتمكن من تبرير نظرياتنا تبريرا عقليا .

لكن هذا الكشف الهام الذى أنتج من بين ما أنتج مرض الوجوبية ، ليس سوى نصف كشف ؛ كما أن العدمية يمكن قهرها . ذلك أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرر نظرياتنا تبريرا عقليا ، لا ولا نستطيع حتى إثبات أنها محتملة ، إلا أننا نستطيع أن ننقدها عقليا ، ونستطيع أن نميز النظرية الجيدة من الرديئة .

لكن زينوفاويس - حتى قبل سقراط - كان يعرف هذا ، إذ قال :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية ...

عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن ،

و من خلال البحث ، نتعلم ونعرف الأشياء بشكل أفضل .

(٦)

ضد التبجح

(رساله لم تعد أصلاً للنشر)

مقدمة : منذ نحو أربعة عشر عاماً تلقيت خطاباً من شخص لم تسبق لي معرفته يدعى الهر كلاوس جروسنر . أشار في خطابه إلى صديقي هانس ألبيرت ، وطلب مني حينئذ مكتوباً عن وضع الفلسفة (الألمانية) . وافقت على الكثير مما جاء في ذلك الخطاب ، وعلى الرغم من اختلافي في الرأي مع البعض منه ، إلا أنني رأيت أنه يستحق المناقشة . وعلى هذا أجبت على أسئلته مع بعض التحفظات . في خطاب تالٍ طلب مني الهر جروسنر أن أذن له بنشر أجزاء من الخطاب (هي المنشورة هنا) في كتاب كان يخطط له . أذنت له بذلك على الرغم مما تملكني من شكوك ، على أن يكون ذلك فقط لكتابه : احتفظت بكل حقوق المؤلف ، وأكدت على أنه لا يجوز له إعادة طبع إسهامي في كتابه دون موافقة صريحة مني . وعلى الرغم من ذلك ، فبعد فترة قصيرة ظهر في جريدة " دى تسايت " الأسبوعية اقتباس (تحت عنوان رائع هو " ضد التبجح ") دون موافقتي ودون الإشارة إلى حقوقى . (كثيراً ما يساء استعمال حقوق المؤلف في ألمانيا والنمسا) . ولما كان خطابي قد نشر مرتين كإقتباسات ، كما استشهد به مرات كثيرة على نحو خاطئ ، فقد رأيت أن أعيد هنا نشر الجزء الذى سبق نشره ، دون تنقيح ، على الرغم من عنوانيته . كتبت أقول :

أولاً ، هذه إجابة أسئلتك الأربعة (أو مجموعات أسئلتك) :

(١) بدأت في المدرسة الثانوية اشتراكياً ، لكنني لم أجد في المدرسة الإثارة الكافية . تركت المدرسة في عمر السادسة عشرة ، ولم أعد إلا لأؤدي امتحان القبول في الجامعة . وفي عمر السابعة عشرة (سنة ١٩١٩) كنت لا أزال اشتراكياً . لكنني أصبحت معارضاً لماركس (نتيجة مصادمات مع الشيوعيين) . وقادتني تجاربي التالية (مع البيروقراطيين) إلى التبصر ، حتى قبل الفاشية ، بأن السلطة المتزايدة لألة الدولة تشكل أكبر المخاطر على الحرية الفردية ، وأن علينا لذلك أن نستمر في محاربة هذه الآلة . لم تكن اشتراكتي مجرد موقف عقلى نظري : تدربت على نجارة الموبيليا (على خلاف أمسكاني الاشتراكيين المثقفين) وأبليت امتحان عمال المياومة ، وعملت في بيوت حضانة الأطفال ، وأصبحت مدرساً بالمدارس الابتدائية ؛ وقبل الانتهاء من أول كتاب لي (" المشكلتان الرئيسيتان للإبستمولوجيا " ، الذي لم ينشر إلا عام ١٩٧٩ - نشره مور ، توينجن) لم أكن أنوي أن أعمل استاذاً للفلسفة . (نُشر كتابي "منطق الكشف العلمي" عام ١٩٣٤ ، وقبلت منصباً في نيوزيلندة وقت الكريسماس ، ١٩٣٦)

ومن صباي الاشتراكي احتفظت بالكثير من الأفكار والمثاليات حتى عمري المتقدم . وعلى وجه الخصوص :

على كاهل كل مثقف تقع مسؤولية خاصة جداً . لقد مُنح امتيازاً وفرصة الدراسة . هو يدين لعشيرته (لاجتمعه) في المقابل بحقها في أن تعرف نتائج دراسته ببسط و أوضح صورة ممكنة وأكثرها تواضعاً . إن أسوأ ما يمكن للمثقف أن يفعله - خطيئته الكبرى - هي أن يحاول أن يُنصّب من نفسه نبياً عظيماً في مواجهة عشيرته وأن يتعالى عليهم بفلسفات تريكمهم . على من لا يستطيع أن يتحدث ببساطة ووضوح أن يصمت ، وأن يتنبه إلى عمله ، إلى أن يستطيع ذلك .

أثناء انعقاد مؤتمر الفلسفة في شينا عام ١٩٦٨ دعيت إلى مناقشتين تليفزيونيتين بين الفلاسفة . فوجدت إذ وجدت بلوغ في واحدة منهما . حدث بيننا يوماً تصادم خفيف . (قلت صابقاً إنني أغبي من أن أفهم الطريقة التي يُعبر بها عن نفسه) . في

نهاية اللقاء قال فولفجانج كراوس رئيس الجلسة : " أرجوكم أن تجيبوني في جملة واحدة ، ما هو في رأيكم أهم ما نحتاجه ؟ " . كنت الوحيد الذي أقم إجابة مختصرة . قلت : " تواضعاً نهنياً أكثر " .

إنني ليبرالي معاد للماركسية . لكنني أعترف بأن ماركس و لينين كانا يكتبان بطريقة بسيطة مباشرة . ترى ماذا كانا سيقولان عن أئمة الجدلين الجدد ؟ لابد أن كانا سيدان كلمات أفسى من " الأبهة " . (في رأيي أن كتاب ليفين ضد النقد العملي كتاب أكثر من ممتاز) .

لإجابة سؤالك عن المشاكل الاجتماعية التي تشكل أساس أعمالي .

كل أعمالي الفلسفية ترتبط بمشكلات غير فلسفية . كتبتُ عن هذا عام ١٩٥٢ (أنظر صفحة ٧٢ من كتابي " *التراضات همسية و تفنيدات* ") : " تتجذر المشكلات الفلسفية الحقيقية دائماً في مشكلات ملحة خارج الفلسفة ، وهي تموت إذا ما فسدت هذه الجذور " . ولقد أوردت أمثلة من مجالات تتجذر فيها مشكلات : السياسة ، الحياة الاجتماعية ، الدين ، علم الكونيات ، الرياضيات ، العلوم الطبيعية ، التاريخ .

ستجد وصفاً " لجذور منطق البحث العلمي " (١٩٥٧) في الفصل من كتابي *التراضات همسية و تفنيدات* بالصفحات ٢٢ - ٢٨ . (لم يترجم هذا الكتاب بعد إلى الألمانية ، لأنني لم أجد المترجم الكفء ، وستصلكم بالبريد نسخة منه) .

بالنسبة لـ " فكر المذهب التاريخي " أرجو أن تراجع الإهداء بالصفحة الخامسة من كتابي بهذا العنوان ، و أما عن " منطق البحث العلمي " فلرجو أيضاً أن تتظر الصفحة الأولى من مقمة الطبعة الألمانية الثالثة (ص ٢٥) .

(٢) سلكتب الكثير عن ذلك فيما بعد .

(٢) أعكف في الوقت الحالي على كتابة مساهمتي لمجلد " مكتبة الفلاسفة

الأحياء " الذى يحرره آرثر شيلب (اعتقد أن بعض هذه المجلدات قد ظهر أيضاً فى ألمانيا ، ومن بينها مجلد أينشتاين) . وعنوان المجلد الذى أكتبه الآن هو " فلسفة كارل بوبر " . وهو يشمل (أ) ما يسمى " ببيولوجرافيا عقلية " (ب) الاسهامات النقدية لنحو خمسة وعشرين شخصاً (منهم علماء ومنهم فلاسفة) (ج) إجاباتى .

أكرس كتاباتى الحالية أساساً للصراع ضد اللاعقلانية والذاتانية فى الفيزياء وفى علوم أخرى - فى العلوم الاجتماعية على وجه الخصوص . وأعمالى ، كالعادة ، هى محاولات لصياغة مشكلات يمكن التفاعل معها ، بأناق صياغة ممكنة ، ثم حلها . (حتى أعمالى المنطقية العلمية - فى الفيزياء مثلاً - هى محاولات لحل مشكلات ترتبط بأمراضنا الاجتماعية والسياسية) .

أعود أيضاً ما بين الحين والحين إلى المشكلات التى قمت بحلها من سنين ، لأحسنُ الحل مثلاً ، أو لأتابع المشكلات الجديدة التى نجمت عن حلِّى المقترح - أو لأتبع ارتباطات جديدة .

إليك قائمة بهذه المشكلات :

مشكلة تعيين الحدود . العلم / اللاعلم ؛ العقلانية / اللاعقلانية .

مشكلة الاستقرار . فى كل صورها ؛ بما فيها النزعات الطبيعية والكليات و"الماهية" ؛ مشكلة التعريف (استحالة تعريف المُسلّمات والطبيعة اللاجوهرية لكل التعريفات) .

مشكلة المذهب الواقعى (ضد الوضعية) . منهجية العلوم الطبيعية والانسانية .

دور المشكلات ومواقف المشكلة فى العلوم الاجتماعية والتاريخ . المشكلة العامة لحل المشاكل .

مشكلة الموضوعية . نظرية تارسكى للحقيقة . المحتوى ، ومحتوى الحقيقة ،

و الاقتراب من الحقيقة . الموضوعية في المنطق (نظرية الاستبطان) ، في الرياضيات ، نظرية الاحتمال . الاحتمال في الفيزياء . مشكلة الزمن و اتجاه الزمن .

مواقف نظرية داروين للانتخاب الطبيعي . تحسين نظرية الانتخاب الطبيعي (التفسير الانتخابي للاتجاهات التطورية) . اللغة البشرية و تطورها . لغة الإحياءات السياسية .

اللاحتمية و الانتخاب . نظرية العالم الثالث ، ونظرية القيم المنطقية وغير المنطقية .

مشكلة العقل - الجسم . عدد كبير من المشكلات التاريخية ، و على وجه الخصوص عن تاريخ النظريات (من هيسود و القبل - سقراطيين و حتى نظرية الكم) .

هذه قائمة طويلة (وقد لا تكون كلها مفهومة لمن لا يعرف أعمالي) ، ولقد حذفت منها الكثير ، ولأزالت أعمل على كل هذه المشكلات وغيرها . أنظر قائمة منشوراتي ، وإن كان لا يزال لدى الكثير مما لم يُنشر .

(٤) أعتقد أنني لم أنشر كلمة واحدة عن ماركوزي . وأرى الأ فائدة تُرجى من تورطى في هذا النقد العنيف (أنظر النقطة الثانية فيما يلى . مستمتع !) . إننى اعتقد - إذا لم تخنئ الذاكرة - أنني قابلته لأول مرة في كاليفورنيا عام ١٩٦٦ (رغم أننا قد تزامنا في هارفارد عام ١٩٥٠) ، لكننا لم نناقش شيئاً . إن لى نفس رأى صديقى وزميلى كرانستون في ماركوزي .

كتبت فعلا عن المذهب الحالي في الفصل التاسع من المجلد الأول من **المجتمع المفتوح** (و ترجمته إلى الألمانية للأسف ترجمة ربيئة) (أنظر الشعار الذي قدمه روجر مارتين ديه جارد) . وعلى الجملة ، فقد كرر ماركوزي ما يقوله مورلان عن ديه جارد . يمكن أن تجد نقدي في الفصل التاسع من المجتمع المفتوح . طبعي أنني كتبت هذا النقد ، بالفصل التاسع ، قبل أن يتخذ ماركوزي موقفه العقلى الحالي بوقت طويل (" الفلسفة السلبية ") ، كما نشر ديه جارد كتابه بالفعل في ١٩٦٦ - ٤٠ .

وفى رأى أن الفارق بين " المثاليين " من الفاشست وماركوزى يكاد يكون منعدماً .

أتحول الآن إلى نقطتك الثانية .

٢- هذه المجموعة من الأسئلة فى خطابك تغطى مساحة كبيرة حقاً . وعلى أن أبدأ بنظريتي الإستمولوجية .

تقول إنك قد قرأت أعمالى ، لكن أرجو أن تعود فتقرأ دعوائى الثانية بصفحة ١٠٢ فى كتاب أوروبو جدل الوضعيين . لقد أخذتُ دعوى أننا لا نعرف شيئاً مأخذ الجد . من المهم ألا ننسى أبداً جهلنا . وعلى هذا فلا يجوز أبداً أن ندعى أننا نعرف شيئاً ، ولا يصح أبداً أن نتبجح .

إن ما أسميته قبلاً الخطيئة الكبرى (النقطة الأولى) - وقاحة أنصاف المتعلمين - هى ببساطة : التحدث باللفو ، ادعاء حكمة ليست لنا ، إليك مواصفات الطبخة : امزج تحصيل الحاصل بالتفاهات ثم تبكها بالهراء المتناقض . وهذه وصفة أخرى : اكتب بعضاً من المباهاة التى يصعب فهمها ثم أضف بعض التفاهات من أن لآخر . سيسعد بهذا كل قارئ يطريه أن يجد فى كتاب " عميق " كهذا أفكاراً خطرت له قبلاً . (يمكننا جميعاً أن نرى فى أيامنا هذه أن ملابس الامبراطور الجديدة قد أصبحت موضة !) .

يصل الطالب إلى الجامعة نون أن تكون لديه فكرة عن المعايير التى عليه أن يتبناها ، ومن ثم فإنه يتبنى ما يقابله من معايير . ولما كانت المعايير الفنية فى معظم أقسام الفلسفة (و السيوسولوجيا على وجه الخصوص) تسمح بالمباهاة و ادعاء المعرفة (يبدو كل هؤلاء و كتبهم يعرفون الكثير) فإن أفضل الطلاب - حتى هؤلاء - يفتقون صوابهم . يصبح كل من تزججه الادعاءات الكاذبة للفلسفة " الحاكم " معادياً للفلسفة ، ولهم كل الحق . ثم أنهم يعتقدون خطأ أن هذه الادعاءات هى ادعاءات الطبخة " الحاكم " ، وأن أى فلسفة تأثرت بماركس ستكون أفضل . لكن هراء اليساريين المعاصر أسوأ على وجه العموم من هراء اليمينيين المعاصر .

ماذا تعلم الجدليون الجدد ؟ لم يتعلموا مدى الصعوبة في حل المشكلات وفي الاقتراب من الحقيقة . لم يتعلموا غير الطريقة التي يُفرون بها اخوتهم البشر في بحر من الكلمات .

و على هذا فإنني لا أحب أن أتشاجر مع هؤلاء : ليس لديهم معايير .

ربما يثير انتباهك أن تعرف أنه خلال فترة الاضطرابات الطلابية كلها لم نجد إلا طالبا ثوريا واحدا في قسمي (قسم الفلسفة و المنطق و المنهج العلمي) بكلية الاقتصاد في لندن . كانت لديه الفرصة كاملة ليقدم رؤيته و لم يكن من سبب للشكوى . لم ندرس أنا و زملائي بالقسم أبدا بطريقة تحكيمية أو دوجمائية . كنا نطلب من طلابنا دائما (منذ رأست القسم عام ١٩٤٦) أن يقاطعوا المحاضرة إذا لم يفهموا شيئا أو إذا كان لديهم اعتراض . أبدا لم نعاملهم من علي . أبدا لم نتهب أنفسنا كمفكرين كبار . كنت أكرر تأكيدي بأنني لا أود أن أحول أحدا إلى مذهب جديد . كنت ببساطة أضع أمام الطلبة المشاكل و حلولها التجريبية . طبعي أنني كنت أوضح موقفى تماما - ما اعتبره صحيحا و ما أعتقد أنه خاطيء .

لذا فإنني لا أقترح أى مذهب فلسفى ، أو أى إلهام جديد (على عكس كل من ذكرتهم في خطابك ، باستثناء هانس ألبرت) ، وإنما أقدم مشاكل و حلولاً للتجريب ، لتفحص هذه الحلول التجريبية فحفا نقديا .

و هذا يلقي بعض الضوء على الفارق الواسع بينى و بين من ذكرتهم من فلاسفة . ليس ثمة بين الفلاسفة إلا عدد محدود جدا ممن يقومون بحل المشكلات . إننى أتروى فى قولى هذا : لكننى أعتقد أننى قمت بحل سلسلة كاملة من المشكلات الفلسفية الأساسية حقا ، مثل مشكلة الاستقراء (وهذه الحلول التجريبية قد أنتجت - كالعتاد - مشكلات جديدة خصبة) .

و على الرغم من أننى حققت نجاحا كبيرا لا أستحقه ، فكثيراً ما يتم تجاهل حقيقة أننى قد قمت بحل مشاكل ، (و هانس ألبرت هو الاستثناء الكبير فى ألمانيا) .

يعجز معظم الفلاسفة عن إدراك المشكلة أو حلها - حتى و المشكلة تحديق فى أوجههم:
هذه الأشياء تقع ببساطة خارج نطاق اهتمامهم .

لست راعبا فى نقد هؤلاء الفلاسفة . إن نقدهم (كما قال صديقى كارل مينجر
ذات مرة) يعنى أن أغوص وراءهم ، ممتشقا حساسى ، فى المستنقع الذى يفرقون
فيه ، فأغرق بالطبع معهم . (جربها هانس ألبييرت ، ولم يفرق بعد) . وبدلاً من أن
أنقدهم ، أحاول أن أرسى معايير جديدة أفضل بمناقشة حلول المشكلات . قد يبدو
هذا غطرسة ، لكننى اعتقد أن هذا هو السبيل الوحيد للعمل . ربما فسر هذا السبب
فى أننى أبدا لم أنشر كلمة عن ماركوزى أو عن هابرماس (حتى نشرت خطابا فى
الملحق الألبى للتايمز فى ٢٦ مارس ١٩٧٠ ، وصورته مرفقة) .

إن الدعوى الأساسية لأورنو وهابرماس فى *جدل الوضعيين* هو *الادعاء*
(الذى قدمه مانهام) بأن *المعرفة الواقعية و الأحكام القيمية فى*
السوسيولوجيا مرتبطة لا مناص . ولقد عالجت الموضوع برمتى فى نقدى لمانهايم
(*المجتمع المفتوح* ، المجلد الثانى ، *فكر المذهب التاويخى*) ؛ وأيضا *جدل*
الوضعيين من الفقرة الأخيرة قبل الدعوى ١١ إلى الدعوى ١٢ * (*النقد الذى*
حاولت فيه أن أثبت ، ليس خطأ سوسيولوجيا المعرفة عند مانهام ، وإنما تفاهتها و لا
علاقتها . وخصوصى إنما يكررون دعوى مانهام المرة بعد المرة ، بكلمات قديمة أو
جديدة ، بدلا من أن يناقشوا ما أوردته من نقاط مناقشة جادة . الواضح أن هذا لا
يجيب على نقدى .

أتحول الآن إلى نقطة جديدة ، ترتبط بمعمك *الفلسفى* (فى مقالتك) ،
أنقد بها هذا المعجم .

(ه) أنا لا أختلف مع أحد حول كلمات . لكن التعبيرين " *الوضعية* "
و " *الوضعية الجيدة* " ، وقد وصلا إلى هذا الجدل عن طريق هابرماس ، لهما تاريخ
يكاد يشير الضحك .

* أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب .

(أ) **الوضعية** ، قدم كومت هذا التعبير ، وكان في الأصل يعنى الوضع الإستمواوچى التالى . هناك معرفة واعية وضعيه ، أعنى غير فرضية . وهذه المعرفة لابد أن تحفظ كنقطة بدء وكأساس .

(ب) **الوضعية الأخلاقية والقضائية** . حاجُ نقاد هيجل (وأنا منهم ، فى **المجتمع المفتوح**) بأن نظرية هيجل التى تقول " إن كل ما هو معقول واقع " هى صورة من **الوضعية** : فالقيم الأخلاقية أو القضائية (العدل مثلا) تستبدل **بالوقائع الوضعية** (العرف السائد والقانون السائد) . (لا يزال نمج هيجل للقيم والوقائع ، ملالزماً هابرماس : إن بقايا هذه **الوضعية** هى ما يمنع من تمييز المعيارى من الواقعى) .

و مزجُ **الوضعى** هذا بين القيم (المعايير) والوقائع هو من نتائج **إستمواوچيا** هيجل ، وفضلاً عن ذلك فإن **الوضعى** الإستمواوچى المخلص لابد أن يكون أيضاً **وضعىاً أخلاقياً وقضائياً** . وهذا يعنى كما بينت فى **المجتمع المفتوح** أن :

الحق = القوة

أو أن

القوة اليوم = الحق

ثمة وضع أقالومه بنفس القوة هو المستقبلية الأخلاقية

القوة غداً = الحق

(جـ) **وضعية إيرنست ماخ** . قبل ماخ و من بعده برتراند واصل المذهب الحسى فى بعض أعمالهما :

إيسه = بيرسيبي

وهذا يعنى على وجه التقريب : لا شىء يوجد غير الأحاسيس . ولقد قرنا هذا بموضوعية كومت : تتألف المعرفة من وصف للوقائع (لا من تفسيرات واروى) .

(د) قُرِنت **الوضعية المنطقية** لحلقة فيينا وضعية ماخ وبرتtrand راصل
بفلسفة راصل للمنطق الرمزي للرياضيات . (سميت هذه آنئذ وحتى الآن
باسم " الوضعية الجديدة ")
(هـ) جاء الآن دورى .

جادلت ضد كل صور الوضعية فى فيينا خلال الأعوام من ١٩٢٠ حتى ١٩٣٧
وفى انجلترا عامى ١٩٣٥ - ١٩٣٦ .

وفى عام ١٩٣٤ نشرت كتابى **منطق الكشف العلمى** . كان هذا الكتاب نقدا
للوضعية . ولقد كان شليك و فرانك ، قائدا حلقة فيينا ، من التسامح حتى ليقبلوا الكتاب
فى سلسلة كانا يحورانها .

من بين نتائج هذا التسامح أن قد ثلن كل من **القى نظرة سريعة على**
الكتاب أننى وضعى .

و لقد نتج عن ذلك تلك الأسطورة الذائعة بأن **پوپر وضعى** . أسىء
استخدام هذه الأسطورة فيما لا يعد ولا يحصى من المقالات والهوامش والجمل
الثانوية . فما أن " يعرف " أحدهم بهذه الطريقة أننى وضعى ، وما أن يورط نفسه
أمام الملا بهذه الرؤىة ، حتى يحاول أن يحور مفهوم الوضعية فيما بعد كى ينطبق على .
حدث هذا مراراً وتكراراً ، لاسيما مع من لم يقرأ كتبى أصلاً ، أو مع من قرأها ولكن
بطريقة سطحية جداً . **لكن هذا كله غير مهم نسبياً** ، ذلك أن
القضية قضية كلمات (" الوضعية ") وأنا لا أختلف مع أحد حول كلمات .

ورغم ذلك فأننا أبعد ما يكون عن الوضعية . (وجه الشبه الوحيد هو أن لى
اهتماما كبيرا بالفيزياء والبيولوجيا ، بينما لا يولى التوليويون أدنى اهتمام بالعلوم
الطبيعية) .

إننى على وجه التخصيص :

مضاد للمذهب الاستقراء ؛

مضاد للمذهب الحسى ؛

نصير لألوية النظرى و الفرضى ؛

واقعى .

إن ابستمولوجيتي تعنى أن العلوم الطبيعية لا تبدأ " بقياسات " وإنما بأفكار كبيرة ، وأن التقدم العلمى لا يكمن فى تجميع وقائع وتوضيحها ، وإنما فى أفكار ثورية جسورة ، تتقد بعدئذ بجدّة وتختبر .

أما عن الأمور الاجتماعية فإننى أؤكد على تناول عملى : محاربة الشر ، محاربة ما يمكن تجنبه من معاناة وما يمكن تجنبه من نقص فى الحرية (فى مقابلة الوعد بجنة على الأرض) ، وفى العلوم الاجتماعية فإننى أحارب ضد سلوك التزييف .

إن موقفى فى الواقع بعيد عن الوضعية بُعد موقف جادامر (مثلا) .

أترى ؟ لقد اكتشفتُ - وهذا هو أساس نقدى للوضعية - أن العلوم الطبيعية لا تبدأ بطريقة وضعية ، لكنها تستخدم فى الأغلب منهاجاً يعمل " بأحكام مسبقة " ، غير أنها ، وحيثما أمكن ، تستخدم أحكاماً مسبقة جديدة ، وأحكاماً مسبقة يمكن تقديمها ثم تخضعها لنقد قاس . (يمكن أن تجد هذا كله فى منطق الكشف العلمى ، ١٩٢٤ ، الذى نشر بالانجليزية لأول مرة عام ١٩٥٩) . بل ولقد استخدمت كلمة " حكم مسبق " بهذا المعنى وبيّنت أن يكون ، الذى شجب الأحكام المسبقة ، قد أساء فهم منهج العلوم الطبيعية - أنظر كتابى الصغير عن مصادر المعرفة والجهل ، ١٩٦٠ ، الذى أعدت طباعة فى مقتطفاتى المختارة المقترحات هندسية وتقنيات ، لاسيما صفحة ١٤ *

وعلى هذا : فإن ما يميزنى عن جادامر هو تفهم أفضل " لمنهج " العلوم الطبيعية ، ونظرية منطقية للحقيقة والموقف النقدى . لكن نظريتي مصادرة للوضعية تماماً مثل نظريته ، ولقد بينت أن التفسير النصي (التوليى) يستخدم مناهج علمية أصيلة ، ثم إن نقدى للوضعية قد نجم نجاحاً مذهلاً . لقد قبله لحد كبير بعد سنين

* الفصل الثالث من هذا الكتاب يعتبر صيغة مختصرة لذلك الكتيب كما ظهر فى المقترحات هندسية وتقنيات .

طويلة الأعضاء الأحياء من حلقة فيينا . فلقد تمكن چون باسمور المؤرخ الفلسفى من أن يكتب : " لقد ماتت الوضعية مثلما تموت الحركات الفلسفية " .

أنا لا أعطى وزناً كبيراً للكلمات والأسماء . لكن اسم " الوضعية (الجديدة) " ليس سوى عَرَضٍ للسلوك الشائع للنقد قبل القراءة . أحب أن أجعل هذا واضحاً بسبب معجمك الفلسفى . أنا لا أتناقش مع من يناقشون الأشياء بلغة مثل هذه الكلمات الشعاع . أنظر ملاحظة كارل مينجر التى ذكرتها فيما سبق . إن هذا لن يقوينا إلا إلى المستقع الهائل للشجارات المدرسية حول الكلمات . أحب أن استخدم وقتى فيما ينفع : فى دراسة مشاكل أكثر إلحاحاً .

(شرع الهر فيلمار فى قراءة - وتفنيد - منطق البحث العلمى إذ لم يجد أعضاء مدرسة فرانكفورت الآخرين وقتاً للقراءة . يغدو كتاب جادامر **الحقيقة والمنهج** عنده هو نقيض الأبيستمولوجيا والمنهجية . لكن ليس ثمة توافق) .

لم يكن نقد أنورثو وهابرماس لموقفى واضحاً على الإطلاق . باختصار : إنهما يعتقدان - لأن إبيستمولوجيتى وضعية (كما يتصوران) - فإنها تدفعنى إلى الدفاع عن الوضع الاجتماعى الراهن . وبمعنى آخر : إن وضعتى الإبيستمولوجية (التى افترضناها) تدفعنى إلى قبول وضعية أخلاقية قضائية . (كان هذا هو نقدى لهيجل) . ولقد أغفلنا للأسف - على الرغم من أننى فى الحق ليبرالى (غير ثورى) - أن نظريتى الأبيستمولوجية هى نظرية عن نمو المعرفة عن طريق ثورات ذهنية وعلمية . (عن طريق أفكار جديدة وعظيمة) .

لم يعرف أنورثو وهابرماس ما ينقدان ، ولم يعرفا أن نظريتهما عن العلاقة مستعيلة التحليل بين القيم والوقائع هى وضعية أخلاقية قضائية ، مشتقة من هيجل .

خلاصة للكتاب عن ما يسمى " جدل الوضعيين " . هذا الكتاب يبحر تحت العلم الخاطىء . وفوق ذلك : فلقد كان إسهامى - الذى هو **الأول** ، من الناحية الزمانية ومن الناحية المنطقية ، والذى عنه حقاً نشأ كل ما سواه - هذا الإسهام كان المقصود منه أن يكون أساساً للمناقشة . كان يتألف من سبع وعشرين دعوى مصأغة

صياغة دقيقة واضحة ، كان من الواجب ومن الممكن أن تتأقش . لكن دعاوى لم تظهر - إلا بالكاد - فى حنايا هذا الكتاب الطويل ، وغرق إسهامى وسط الكتاب فى بحر من الكلمات . أبداً لم يذكُر أى استعراض أن دعاوى وحججى لم تحظ أبداً بإجابة . نجح المنهج (إذا لم تكن لديك حجج ، فاستبدل بها سيلاً جارفاً من الكلمات) ونُسيت دعاوى وحججى الفارقة .

لكن هذا كله (ألقى كل كتاب " جدل الوضعيين ") هو ببساطة كالشى على قشر البيض ، ويكاد يكون بشما فى ثقافته .

خلاصة كل شىء : على الرغم من أننى أكاد دائماً أعمل على مشاكل علمية دقيقة التحديد فإن خيطاً شائماً يجرى خلال أعمالى كلها : لصالح الجدل النقدى . ضد الكلمات الجوفاء و ضد الوقاحة الذهنية و الادعاء - ضد خيانة المثقفين ، كما أسماها جوليين بيندا . إننى مقتنع أننا - نحن المثقفين - المسئولون عن كل الفساد تقريباً ، لأننا لا نجاهد كما يجب لبلوغ الأمانة الفكرية (ومن ثم فقد ينتصر فى آخر المطاف أكثر المضامين للمقلاتية حماقة) . قلت هذا فى المجتمع المفتوح فى مائة هجوم مختلف على مدعى النبوة ، ولم تكن كلماتى متصنعة . و على سبيل المثال ، فقد كتبت بعض الملاحظات القصيرة المملة جداً عن ياسبرز و هايندجر .

يبدو أنك تريد أن تعرف أسباب رفضى أى نقاش مع بروفيسور هابرماس .

إليك أسبابى ، وهى تتكون : (١) من اقتباسات عن بروفيسور هابرماس ، من بداية حاشيته إلى النزاع بين بوبر و أدورنو فى " جدل الوضعيين " . (ملحوظة : لم أنشر أبداً كلمة عن أدورنو أو هابرماس حتى ٢٦ مارس ١٩٧٠) . (٢) من ترجماتى . سيعتقد الكثير من القراء أننى قد فشلت فى تقديم ترجمة وافية للأصل . ولقد يكونون على حق . إننى مترجم جيد لحد محقول ، لكن ربما كنت أغبى من أن أقوم بهذه المهمة . أيا كان الأمر ، فلقد بذلت كل ما فى وسعى :

أحس بضرورة أن أعالج الأصل

بشعور جارف و لو مرة

حتى أتمكن من أن أنقل

النص المقدس إلى الألمانية الحبيبة . *

لم يكن الهدف من ترجمتي أن أتجنب الكلمات الغريبة طالما كان معناها واضحاً (التعاون = العمل الجماعي ؛ التنافر = التعارض) ، إنما كان همى الأوحد أن أجعل المحتوى المعلوماتى لكل جملة - وهو الهزيل بعض الشيء - كئوضح ما يكون ، حتى لو تسبب ذلك فى أن تصبح الترجمة أطول من الأصل .

يبدأ هايرماس باقتباس من أدورنو (صفحة ١٥٥) :

(ترجمتى)

يتألف المجتمع من علاقات إجتماعية

اقتباسات من مقالة هايرماس

الجملة الاجتماعية - نون مساعدة -
لا تقود أى حياة فوق ما توحدده و
فوق ما تتشكل منه هى ذاتها .

و هذه العلاقات المختلفة بطريقة
ما تنتج المجتمع

هى تنتج وتكاثر نفسها من خلال
عناصرها الفردية

من الممكن أن نجد التعاون
والتعارض بين هذه الارتباطات ؛ ولما
كان المجتمع (كما سبق وذكرنا)
يتوقف على هذه الارتباطات ، فمن
المستحيل فصله عنها ،

إن فصل هذه الجملة الاجتماعية عن
الحياة ، وعن التعاون ، وعن التنافر
الفردى ،

* عن " فاورست " لجوته .

لكن العكس صحيح أيضا : فليس
فى الارتباطات ما يمكن فهمه دون
غيره .

ليس بأصعب من تفهم أى عنصر بلغة
وظيفته فحسب ، لئن تبصر فى الكل،
الجوهر الملازم فى حركة الكيان
الفردى ذاته .

(تكرر ما سبق)

كيان النظام وكيان الفرد
متعاكسان ، ولا يمكن فهمهما إلا من
خلال تعاكسهما .

(ملحوظة : من الممكن أن يعبر عن مذهب الوحدة المذكور هنا ،
بطرق شتى ، بطرق كثيرا ما تكون أفضل ، غير أن الكلمات تصبح أكثر
إثارة للامعجاب فى كل مرة)
و الآن يكتب هايماس نفسه :

يستخدم أدورنو مصطلحات تذكرنا
بهيغل .

يفهم أدورنو المجتمع بلغة المقولات ،
التي لا تتكر أن أصلها موجود فى
منطق هيغل .

هذا هو السبب فى أنه لا يقول إن
الكل أكثر من حاصل جمع أجزائه ؛

هو يرى المجتمع جملة ، بالمعنى
الجدلى الحرفى - الذى يمنع الإدراك
الغضوى للكل بصيغة العبارة القائلة
إنه أكثر من حاصل جمع أجزائه !

لا ولا أن الكل هو طائفة من
العناصر .

لا وليست الجملة طائفة يمكن تحديد
مقاييسها المنطقية عن طريق دمج كل
ما بداخلها .

و هكذا دواليك - و على سبيل المثال فستجد في آخر نفس هذه الصفحة

إن جملة العلاقات الاجتماعية المتبادلة إننا جميعا بشكل ما مرتبطون مع
الحياة بعضنا بعضا

أو في صفحة ١٥٧ .

النظريات هي مخططات منظّمة لنا أن لا يجوز أن تصاغ النظرية خارج
نُقيَمها حسب هوانا داخل هيكل بنائي قواعد النحو ، وفيما عدا ذلك يمكنك
لغوى ملزم . أن تقول ما تشاء .
تُثبت هذه النظريات قابليتها للتطبيق في و يمكن تطبيقها على موضوع بذاته
مجال موضوع معين إذا أرضت تنوعه إذا كانت ملائمة له .
الواقعي .

لكن الكثيرين من السوسيولوجيين و الفلاسفة و مساعديهم يعتبرون للأسف أن
مهمتهم الشرعية هي - تقليديا - أن يجعلوا البسيط يبدو معقدا و التافه يبدو صعبا .
هذا ما تعلموه و يعلمونه لغيرهم ، و ليس ثمة ما يمكن عمله حيال ذلك . لم يستطع
ولا حتى فاوست أن يغير الأشياء . لقد تشوهت أذاننا ذاتها الآن حتى لم تعد تسمع
سوى كلمات التبرجح و الادعاء .

يعتقد الناس عندما يسمعون الكلمات

أن وراءها بالضرورة أفكاراً ترافقها .

هذا هو السبب في أن يستطرد جوته قائلا في القدرة الخفية العظيمة لهذه
المعرفة السحرية :

فإذا لم تستطع أن تفكر

فلتغمز لي بطرف عينك

و سأعطيك إياها دون مقابل .

إننى كما تعرفون معارض لما ركس ، لكن ثمة من بين تعليقاته هذا التعليق الذى استحسنه : " إن الجدل فى صورته الملفزة قد أصبح بدعة ألمانية ... " .
و لا يزال .

هذا عذرى إذ لم أدخل فى هذا الجدل . إننى أقضل أن أصوغ أفكارى فى أبسط صورة : و هذا أمر ليس بالسهل فى الكثير من الأحيان .

الجزء الثانى

عن التاريخ

(٧)

كتب و أفكار

اول مطبوعات (اوروبا

شكرى الجزيل على دعوتى لإلقاء محاضرة عن الكتب ، ليس هذا لأننى اعتقد أن الكتب ، ومن ثم المكتبات ، هى أكثر الأشياء المادية أهمية وتميزاً لحضارتنا الأوروبية ، بل وربما للحضارة البشرية برمتها ، وإنما أيضاً بسبب الدور الغالب الذى لعبته الكتب - ولا زالت - فى حياتى . فى سن الخامسة ، قرئ على المجلد الأول من كتاب سلمى لاجرلوف " مغامرات نيلس الرائعة " (الرحلة الرائعة للصغير نيلس هوجرسون مع الأوز البرى) . كان الكتاب قد صدر حديثاً فى ثلاثة مجلدات خضراء . أثر هذا الكتاب على طباعى كما لم يؤثر كتاب ، وكان له نفس الأثر على طباىع صديق طفولتى كونراد لورينتس . وقع كونراد فى حب الأوز البرى ووقع أنا فى حب سلمى لاجرلوف وكتبها . مثلها أصبحت مدرساً . وبقيت أنا وكونراد مخلصين لحبنا .

* محاضرة ألقى فى ٧ نوفمبر ١٩٨٢ بالقصر الإمبراطورى القديم (هوفبورج) فى فيينا احتفالاً بمعرض للكتب افتتحه ريدولف كيرخشليجر ، وكان رئيساً لجمهورية النمسا الفيدرالية آنئذ . الترجمة إلى الانجليزية قامت بها ميليتا ميو .

لعبت الكتب دوراً هاماً في حياتي منذ ذلك التاريخ ، دوراً ربما فاق دور الموسيقى . يبدو لي أن ليس من بين الانجازات البشرية مثل الأعمال الرائعة للموسيقى الكلاسيكية ، ما يتسامى فوق قوى البشر وما يثير في نفس الوقت و يُعجز - ولا حتى أعظم الابداعات الأدبية و الفنية . لكن الكتب عندي لا تزال هي الأكثر أهمية من الناحية الثقافية .

لا أود هنا أن أتحدث عن الثورة الأوروبية الكبرى التي ندين بها ليوهان جوتنبرج (أو ربما للورين يانتسون كوستر ؟) ، الذي كان ابتكاره للكتاب المطبوع ، على أغلب الظن ، هو القوة الرئيسية للحركة الانسانية و حركة الإصلاح ، للنهضة العلمية ، وللديمقراطية في نهاية الأمر .

إنما سأحدث عن عملية تشبه هذه كثيراً ، إن تكن أكثر محلية ، عملية بدأت في اليونان قبل جوتنبرج بألفي عام ، وأتخيل أنها كانت أصل حضارتنا الأوروبية على وجه الخصوص .

كان هذا هو العصر الذي أطلق عليه - وبحق - اسم المعجزة الإغريقية ، أو على وجه التحديد المعجزة الأثينية : القرن السادس و الخامس قبل الميلاد . عصر صدُ الفرس ؛ العصر الذي أصبح فيه الشعب الإغريقي ، يدافع عن الحرية ، مدركاً لفكرة الحرية ؛ العصر الذي أنجب بيركليز و الذي قاد إلى بناء البارثينون .

أبداً لا يمكن أن تجد مثل هذه المعجزة تفسيراً كاملاً . لقد تفكرتُ فيها سنين طويلة ، وكتبْتُ عنها أيضاً . وأنا أقترح أن جزءاً من التفسير - جزءاً لا أكثر - يكمن في التضارب ، في الصدام بين الإغريق و الحضارات الشرقية ، فيما قد سُمي " الصدام الثقافي " . على أية حال ، فلقد بزغت ملاحم هوميروس (وكان موضوعها صدام الثقافات) و جل الأفكار الجديدة الرائعة ، بزغت في المستعمرات الإغريقية الشرقية على سواحل آسيا الصغرى ، حيث كان الصدام الثقافي أكثر ما يكون وضوحاً . ولقد وصل هذا كله - أو جزء منه - إلى الغرب عن طريق السياسيين وسواهم من اللاجئين الهاربين من الفرس . كان فيثاغورث وزينوفانيس وأناكساغوراس من هؤلاء اللاجئين .

ولقد خُطرت بذهنى لفترة فكرة أنه ربما أمكن تفسير المعجزة الأفريقية جزئياً - لاسيما المعجزة الأثينية - (و جزئياً جداً) بابتكار الكتاب المؤلف ، بنشر الكتب ، وسوق الكتاب .

ظهرت الكتابة ، بشكال شتى ، من زمان طويل جداً ، ولقد نعثر هنا أو هناك على شيء يشبه الكتاب ، لاسيما في الشرق ، على الرغم من أن السجلات المكتوبة على الشمع أو الصلصال ، أو ما شابه ، لم تكن ملائمة تماماً . كانت هناك بالطبع نصوص دينية . و الحق أن الكتابة قد استُخدمت أساساً ولزمن طويل (بجانب الخطابات) في الوثائق الرسمية والوثائق الدينية ، وربما استخدمتها التجار أيضاً لتحرير ملاحظاتهم ، كما يتضح من قوائم البضائع وغيرها من الممتلكات في بيلوس وكتوسوس . كما استُخدمت أيضاً في بعض الأحيان لتسجيل أعمال كبار الملوك .

أقول في الفرض الذى أطرحه هنا لأول مرة إن الثقافة الأوروبية تخصيصاً قد بدأت بنشر أعمال هوميروس في شكل كتاب .

كانت ملاحم هوميروس موجودة لفترة بلغت ثلاثمائة عام قبل أن تُجمع وتُنوّن لأول مرة ثم تعرض للبيع للجمهور نحو عام ٥٥٠ قبل الميلاد . لم تكن ، جملةً ، معروفة جيداً إلا للرواة المحترفين ، الهوميريين . كانت تُنسخ على أيدي العبيد المتعلمين على ورق بردى مستورد من مصر لتباع للجمهور . كان هذا أول كتاب يُنشر . حدث هذا في أثينا ، كما تقضى التعاليم ، بمبادرةٍ من حاكم أثينا : الطاغية بيزيستراتوس .

كان الشغل الشاغل لبيزيستراتوس هو حكم أثينا - مهمة مزعجة للغاية وعسيرة . ولقد اتخذ من نشر الكتب ، على ما يبدو ، هوايةً له ، وبذا أصبح منشئاً ومدير مؤسسة للدولة يمكن تشبيهها بهيئة الكتاب . لم تعمّر المؤسسة بعده ، لكن نتائجها الثقافية صمدت ، وأثبتت أن لها أهمية لا تُحْدُ .

ومع ظهور أول كتاب أوروبى في أثينا ، نشأ أول سوق أوروبى للكتاب . قرأ الناس جميعاً هوميروس ، وأصبحت أعماله هى الكتاب الأول - أول كتاب مقدس لأوروبا ، وتبعه هسيود و بندار و إيسخيلوس وغيرهم من الشعراء . تعلم الأثينيون أن

يقرأوا (كانت القراءة ، ولفترة طويلة ، تعنى القراءة بصوت مرتفع) ، وأن يكتبوا الخطب والرسائل المجهزة ، على وجه الخصوص - و أصبحت أثينا ديموقراطية . ألف الكتب ، و اندفع الاثينيون المتهفون يشترونها . وعلى عام ٤٦٦ ق . م . ظهرت هناك ، فى أعداد كبيرة على ما يبدو ، أول نشرة علمية : عمل أناكساجوراس الكبير - *عن الطبيعة* ، (الواضح أن عمل أناكسيماندر - لم ينشر أبداً على الرغم من أن اليسيوم على ما يبدو كان يحتفظ بنسخة ، ، أو ربما بملخص ، وأن أبولوبوراس قد عثر فيما بعد على نسخة فى مكتبة أثينا ، قد تكون هى ذات النسخة . لم ينشر هرقلطس عمله الذى أودع فى معبد أرتميس) . كان أناكساجوراس لاجئاً سياسياً من كلانوميناي ، قرب سميرنا فى أيونيا ، وقد كتب عمله فى أثينا . ونحن نعرف أن نسخاً من كتابه قد بيعت بالجملة بسعر زهيد فى أثينا بعد مرور ٦٧ عاماً على نشرها . لكنها بقيت حية ألف عام . أتصور أن هذا الكتاب هو أول كتاب وُضع بهدف النشر .

و بعد مرور نحو ٢٧ عاماً على نشر كتاب *عن الطبيعة* لأناكساجوراس ، نُشر العمل التاريخى الكبير لهيرودوت فى أثينا مصحوباً بثلاثة عامة لجزء منه قام بها المؤلف بنفسه ، وهذا يثبت أن بيريكليز كان على حق عندما أشار قبل ذلك بسنتين إلى أثينا على أنها " المدرسة الاغريقية " .

و فرضى هو أن إتاحة بيزانستراتوس الكتاب للبيع قد دفع عجلة ثورة ثقافية لا تقل أهميتها عن تلك التى بدأها جوتنبرج بعد ألفى عام . لكن هذا الفرض بالطبع لا يقبل الاختبار . لقد وضع الكتاب المطبوع قيماً ومعايير جديدة لأوروبا الغربية كلها . صحيح أنه لا يجوز أبداً أن نأخذ التماثل التاريخى مأخذ الجد كثيراً ، إلا أنه قد يكون فى بعض الأحيان قريباً بشكل يدهشنا . وعلى سبيل المثال ، فبعد أن نشر أناكساجوراس كتابه ، اتُهم بالإلحاد . ولقد حدث نفس الشيء مع جاليليو بعد ألفى عام . ثم إن الحكم لم يُنفذ فى أيهما بسبب علاقاتهما الشخصية مع بعض نوى الشأن : بيريكليز والبابا . فبسبب تدخل بيريكليز (وكان تلميذه) لم يُنفذ الحكم فى أناكساجوراس وإنما طُرد من أثينا بعد أن دفع غرامة كبيرة . قام ثيموستوكليز ، الاثينى الكبير - وكان هو الآخر قد طُرد من المدينة - بدعوة أناكساجوراس ، أستاذ

السابق - إلى لامبساكوس . وهناك توفي أناكساجوراس بعد بضع سنين . أما جاليليو فقد أنقذته علاقاته الشخصية بالبابا من الاعدام ، لكنه هو الآخر قد قضى بقية حياته منقيا .

لم يقع أحد حتى ذلك الحين على فكرة احراق أو مصادرة كتاب مثل كتاب أناكساجوراس عن الطبيعة . كانت الكتب لا تزال بدعة جديدة ، أبعد من أن تكون موضوعا للتدخل القضائي . وعلى هذا ، ويسبب المحاكمة المثيرة للمؤلف ، أصبح كتاب أناكساجوراس ، محليا ، من الكتب الأكثر مبيعا ، كما أصبحت أجزاء الكتاب غير العويصة حديثا للمدينة . على أية حال ، فعلى عام ٣٩٩ ق . م . كان الاهتمام بالكتاب وقد خبا ، وأصبح من الممكن شراؤه في السوق بثمن يقرب من لا شيء . (أما كتاب جاليليو ، فقد وضع في قائمة الكتب المنوعة ، فبلغ قيمة النذرة ليرتفع ثمنه كثيرا) .

كان أفلاطون بلاشك هو أول من أدرك الأثر القوي للكتاب وأهميته السياسية المحتملة (وعلى وجه الخصوص : أثر هوميروس وأهميته) . ولقد دفعه هذا إلى أن يقترح ضرورة نفي الشعراء من المدينة - و لا سيما هوميروس ، وكان معجبا به - بسبب نفوذهم السياسي غير المرغوب .

و بعض معلوماتي عن مصير كتاب أناكساجوراس قد جاء عن كتاب أفلاطون دفاع سقراط - أجمل ما أعرف من أعمال فلسفية . فيه نقرأ أن الأميين وحدهم هم من لا يعرفون ما جاء بكتاب أناكساجوراس ، وأن الشباب الذي يبحث متلهفا عن المعرفة " يمكنهم أن يشتروا من سوق الكتاب في أى وقت نسخا بدراخمة واحدة - إن بلغ الكتاب هذا السعر " . وأنا أشك في وجود من قد تخصص فقط في بيع الكتب في المكان الذي أشار إليه أفلاطون - " قرب الأوركسترا " ، إنما الأغلب أن قد كان هناك تجار يبيعون ، بجانب بضائع أخرى (الوجبات الخفيفة و ما أشبه) ، الكتب القديمة في صورة لفات من البردى مكتوبة بخط اليد . قدر المؤرخون قبل الحرب العالمية الأولى أن الدراخمة كانت تساوى ما يقل قليلا عن عشرة بنسات من الفضة - أو دعنا نقول

نحو جنيه استرلينى أو اثنين فى عام ١٩٨٤ - وهذا هو سعر الكتب ورقية الغلاف الآن .

كان عمل أناكساجوراس مؤلفاً من لفتين (كتابين) ، أوريا ثلاث لفات من البردى مكتوبة بخط اليد . كانت الدراخمة ، كما يقترح أفلاطون ، سعراً زهيدا للغاية لكتاب بهذا الحجم ، كتاب كان أيضاً حديث المدينة .

ربما أمكن تفسير هذا السعر الرخيص إذا نظرنا إلى التاريخ المحلى . فبعد حرب دامت سبعة وعشرين عاماً مع اسبرطة ، وقعت أثينا تحت حكم حكومة من الدمى المتحركة عرفت باسم " حكومة الطغاة الثلاثين " . قامت هذه الحكومة خلال ثمانية أشهر بقتل ١٢/١ من مجموع سكان أثينا وصارت ممتلكاتهم . حرب الكثيرون ، لكنهم عانوا و هزموا الطغاة الثلاثين فى معركة بيرايوس ، وأعادوا الديمقراطية . يصف كتاب *الدهاق* لأفلاطون مشهداً حدث بعد ذلك بوقت قصير . ومن المحتمل أن قد دُفعت بعض العائلات الفقيرة فى تلك الأيام العسيرة إلى بيع كتبها .

ورغم ذلك فلقد كُتِبَ الكثير من الكتب ، وعُرضت بالسوق ، يشهد بذلك العمل العظيم لثوسيديديس ، الذى يصف فى كتب ثمانية ، واحداً وعشرين عاماً من الحرب ، وعملُ إينوقراط ، و العملُ الهائل لأفلاطون .

و ظل كتاب أناكساجوراس يُقرأ ، ذلك أن نسخة واحدة منه على الأقل كانت موجودة وتقرأ فى أثينا عام ٥٢٩ بعد الميلاد ، أى بعد ما يقرب من ألف عام من تاريخ نشره . فى تلك السنة أغلقت المدارس الفلسفية الوثنية بمرسوم أصدره الإمبراطور المسيحي جستنيان ، واختفى كتاب أناكساجوراس .

على أن المدرسين فى عصرنا هذا قد بذلوا جهودهم لإعادة تركيب محتواه الفكرى . أعادوا إذن تركيب ما اقتبس منه من فقرات ، أو ما نوقش منها فى كتب أخرى . لكن هذه الشظايا لم تكن كافية لإعادة تجميع الأصل كله . ومن الغريب أن البروفيسور فيلكس م . كليف - الرجل الذى اعتبره الخبير الغد فى إعادة تركيب

محتويات هذا الكتاب أو محتويات فكر أناكساجوراس ككل ، هذا الرجل اضطر عام ١٩٤٠ إلى الهرب من ثيبينا إلى الغرب - إلى نيويورك ، تماما مثلما اضطر أناكساجوراس عام ٤٩٢ ق م . إلى الهرب إلى الغرب - إلى أثينا .

هنا سنرى كيف أن الكتاب قد يحيا بعد مؤلفه ألف عام . ثم سنرى في حالة أناكساجوراس أن الأفكار التي عبر عنها في كتابه ، محتواه الفكرى ، قد عثرت بعد الكتاب فترة تزيد عن ذلك ألفاً وخمسمائة عام .

هنا يكمن بعض من الأهمية الثقافية الهائلة للكتاب . إن المحتوى الفكرى الذى أعيد تركيبه فى زماننا هذا هو شيء موضوعى . ويلزم أن نميز بوضوح بين هذا المحتوى الفكرى الموضوعى وبين العمليات الفكرية الذاتية التى جرت فى رأس أناكساجوراس وفى رؤس مُفسّريه : فى العمليات الفكرية التى تجرى فى رأس كل مؤلف .

إن المحتوى الفكرى الموضوعى الذى نجده فى كتاب هو ما يجعله ثميناً . ليس ما يجعله ثميناً - كما يعتقد الكثيرون - هو التعبير عن الفكر الذاتى ، عما يجرى فى رأس المؤلف . وإذا وضعنا هذا فى صورة أكثر دقة قلنا إنه المُنْتَجُ الموضوعى للعقل البشرى ، ناتجُ المجهود العلمى الشاق ، ناتجُ النشاط الذهنى ، ناتجُ نشاطٍ يكمن فى رفض أو تحسين ما قد كُتِبَ لتوه . ومتى حدث هذا فسنجد نوعاً من التغذية الاسترجاعية بين العمليات الذهنية الذاتية ، والنشاط الذهنى والمحتوى الفكرى الموضوعى . يخلق المؤلف عمله المكتوب ، لكنه فى الوقت نفسه يتعلم الكثير من عمله ذاته ، من محاولاته لصياغة أفكاره ، ومن أخطائه بصورة خاصة . وفوق كل شيء فإنه يتعلم من أعمال الآخرين .

طبعى أن سنجد مؤلفين يعملون بطريقة مختلفة ، لكن العادة أن الأفكار يمكن أن تُنْقَدَ وتُحَسَّنَ بشكل فعال حقاً إذا ما حاول صاحبها أن يكتبها بغرض النشر ، بحيث يستطيع غيره أن يقرأها .

أما النظرية السطحية المضلّة القائلة إن الجملة الشفافية أو المكتوبة هى تعبير عن فكر ذاتى ، فقد كانت لها نتائج مشؤومة : لقد قادت إلى المذهب التعبيرى . يكاد

يكون من المسلم به ، حتى في أيامنا هذه ، أن العمل الفني هو التعبير عن شخصية الفنان أو إحساساته . يؤمن كثير من الفنانين و المؤلفين بهذه النظرية ، ولقد أقسد هذا الاعتقاد الفن و كاد أن يحطمه .

لاشك أن كل ما يفعله الفرد ، حتى عندما يتثأب أو يقوم بتطهير أسنانه ، هو تعبير عن شخصيته و عن عواطفه ، لكن هذا يجعل من النظرية شيئاً تافهاً قليل الأهمية .

و الواقع أن الفنان العظيم متعلم متحمس ، يفتح عقله ليتعلم ليس فقط من أعمال الآخرين ، و إنما أيضاً من أعماله هو ، بما فيها الأخطاء و الإخفاقات التي لا يمكن أن يتجنبها هو أو غيره من الفنانين . كل كبار الفنانين تقريباً كانوا ينقدون أنفسهم ، وكانوا يعتبرون عملهم شيئاً موضوعياً . ربما لا يعرف الكثيرون أن هايدن ، عندما سمع أول عزف لمقطوعته " الخلق " ، انفجر باكياً يقول : " هذا ليس من تأليفي

ستلحظ أنني قد مسست هنا موضوعاً لا ينضب . الموضوع يرتبط ارتباطاً حميماً بتطوير الفن الإغريقي - الرسم و التصوير الزيتي و النحت - الذي تأثر بهوميروس ، قبل بيزيستراتوس بزمان طويل . لكن ، عندما نُشرت أعمال هوميروس ، و في أثينا بالذات ، حدث تحول واضح في مجرى الفن ، أولاً في اتجاه الفن التمثيلي التزييني ، ثم نحو المذهب الطبيعي المثالي فيما بعد .

كل هذا يبين الأهمية القصوى للمحتوى الفكري ، للأفكار بالمعنى الموضوعي . إنها تشكل عالماً أطلقت عليه اسم العالم الثالث . أطلقت اسم العالم الأول على عالم الأشياء المادية ، العالم الذي تصفه الفيزياء و علم الفلك ، الذي تصفه الكيمياء و البيولوجيا . و أطلقت اسم العالم الثاني على عالم خبراتنا الشخصية الذاتية ، عالم آمالنا و أهدافنا ، عالم أفراحنا و أتراحنا ، عالم بهجتنا ، عالم عملياتنا الفكرية - بالمعنى الذاتي ؛ العالم الذي تحاول السيكولوجيا وصفه و تفسيره . و أطلقت اسم العالم الثالث على عالم منتجات الذهن ، منتجات نشاطنا الذهني ، و فوق كل شيء عالم لغتنا ، البشرية على وجه التخصيص ؛ عالم المحتوى الفكري الموضوعي ، شفهيًا

كان أو مكتوبيا ، وكذا أيضا عالم التكنولوجيا وعالم الفن . وفي تمييزى هذه العوالم الثلاثة المميزة ، لم أقم إلا بتقديم المصطلحات . وهى مصطلحات ليست حتى جديدة ، فجنودها تعود إلى جوتلوب فريجه . أما الشئ الوحيد الجديد فهو الدعوى بأن ذهننا ، تفكيرنا ، احساسنا ، عالمنا الثانى ، عالمنا ذهنى ، إنما يتطور من خلال تفاعلات مع العالمين الآخرين ، وبصورة خاصة ، التفاعل و التغذية الاسترجاعية مع ذلك العالم الثالث الذى خلقه الانسان ذاته : عالم اللغة و عالم المحتوى الموضوعى لأفكارنا ؛ عالم الكتب وكذا عالم الفن ؛ عالم مؤسساتنا الاجتماعية ، عالم الثقافة .

ودعوى الدور الفعال للتغذية الارتجاعية - وعلى وجه الخصوص : التغذية الارتجاعية بين العالم الثالث للكتب ، و عالم خبراتنا الذهنية - هى دعوى ذات أهمية خاصة . إن وجود مثل هذا المحتوى الموضوعى إنما ندين به كاملاً - أو نكاد - إلى ابتكار اللغة البشرية . فلأول مرة فى تاريخ الحياة على كوكبنا هذا الرائع ، تسبب ابتكار اللغة فى وجود المحتوى الفكرى الموضوعى ، ولما أصبح فى إمكاننا أن نعتبر محتوى فكرنا شيئاً مدركاً بالحواس ، غداً من الممكن أن ننقدها - لنصبح من ثم نقادا لأنفسنا .

وكانت الخطوة التالية هى اكتشاف الكتابة . لكن أخطر الخطوات كانت هى ابتكار الكتب و ابتكار المنافسة النقدية بين الكتب .

ليس من المستبعد أن يكون بيزيسترانتوس قد انتوى أن يقيم نوعاً من احتكار الدولة لهوميروس . ففي الشرق قديماً ، كان ثمة احتكارات كهذه للكتب . ربما لم يتفهم الوضع تماماً ، وربما لم يتوقع المنافسة من ناشرى القطاع الخاص . لكن الأغلب أن يكون افتقاره إلى الحكمة هو الذى لعب الدور الحاسم فى تطور علمنا الأوروبى وثقافتنا الأوروبية .

ملحوظة : المحاضرة التالية المعروضة فى صورة ملحق ، و التعليقات الإضافية ، تطوّر ذات الموضوع و تمضى به إلى مدى أبعد قليلاً .

ملحق للفصل السابع

عن فصل يكاد يكون مجهولا من تاريخ البحر المتوسط

سيدى الرئيس ، سيداتى وسادتى ، إنه لشرف عظيم وتجربة رائعة أن أختار لأكون أول من يتسلم جائزة كاتالونيا العالمية : تلك الجائزة الجديدة ذات الدلالة التاريخية والرمزية الصريحة بالنسبة لكاتالونيا . هأنذا أقف أمامكم لأنجز مهمتين . أولهما أن أشكر رئاسة كاتالونيا ، ومعهد كاتالونيا للدراسات البحر أوسطية ، ورئيسه ومعاونيه ، ومجلسه الاستشارى وغيره من المهتمين ، لإضافتهم على هذا الشرف العظيم إذ قدرونى وقدروا أن أعمالى تستحق هذا الشرف . ومهمة الشكر مهمة يسهل أدائها : فلأنتنى أشعر بالامتنان الوفير ، فمن السهل على أن أقول : أشكركم شكرا جزيلا لتقديركم أعمالى ، أشكركم على حسن ظنكم ، وأشكر لكم كرمكم هذا كله . أشكركم أيضا على كل ما قمتم به وعلى كل المجهود وكل الوقت الذى أنفقتموه فى تحضير هذا الاحتفال الجليل . وأود أيضا أن أشكر من حضر منكم للاشتراك فى هذه المناسبة النبيلة . وأخيرا ، دعونى أشكر شعب كاتالونيا .

ألقيت هذه المحاضرة يوم ٢٤ مايو ١٩٨٩ فى قصر كاتالونيا فى حفل أقيم تسلم فيه المؤلف جائزة كاتالونيا العالمية .

أما المهمة الثانية فهي الأصعب كثيرا : مهمة أن أخطبكم . الواضح أنه من المستحيل على في خطابي القصير هذا أن أقول شيئا يكفى لرد جميلكم على الرغم من رغبتى العارمة فى ذلك . عندما كنتُ أعدُّ هذا الخطاب شعرت بهذا العجز حملًا ثقيلًا ، وصعب على كثيرا أن أحدد موضوعاً للحديث . هل يا ترى أتحدث اليكم فى موضوع تجريدى مثل نظرية المعرفة العلمية ؟ أم فى الديمقراطية ؟ لكن الديمقراطية شيء أنتم تقدرون قيمته مثلما أقدرها ، ولستم فى حاجة إلى أن أتحدث لكم عنها . فكرت إذن فى أن أتحدث فى شيء مثير عن البحر المتوسط تكريما لمعهدكم للدراسات البحر أوسطية ، لكنى لا أعرف شيئا ، أو لا أعرف إلا أقل القليل عن البحر المتوسط . لذا رأيت نفسى ، يعين عقلى ، واقفا هنا أمامكم ، عجوزاً بلغ من العمر سبعة وثمانين عاما يقف أمام قضاته المتجهمين ، رجلاً لا يجيد الحديث - لا يشبه إلا سقراط أمام قضاته المتجهمين ، الخمسمائة ويزيدون واحداً ، ليحكموا عليه بالاعدام .

عندما بلغت هذا الحد من التفكير ، أدركت فجأة الموضوع الذى أصبح موضوع خطابي هذا : " معجزة أثينا و منشأ الديمقراطية الأثينية " . هذا موضوع ملائم ، فلقد كان لهذه المعجزة أن تصبح معجزة بلاد اليونان ثم أن تصبح معجزة البحر المتوسط ، معجزة الحضارة البحر أوسطية . إنه موضوع يجمع بين قضيتى الديمقراطية و الحضارة البحر أوسطية ، وهو يمنحنى فرصة مخاطبتكم فى موضوع كان لى فيه إسهام - إسهام لم أطوره قبلا التطوير الكافى .

إن حضارتنا ، وهى فى جوهرها حضارة بحر أوسطية ، مستمدة من الاغريق . ولدت هذه الحضارة فى الفترة ما بين القرن السادس قبل الميلاد و القرن الرابع . ولدت فى أثينا .

إن معجزة أثينا معجزة تذهل . ها أمامنا ثورة سلمية نشأت فى فترة قصيرة ، بدأت بصولون فى نحو ٦٠٠ ق . م . أنقذ صولون المدينة بأن أسقط الدين من فوق كاهل مواطنى أثينا المستقلّين ، وبأن حَظَرَ أن يصبح أى مواطن أثينى عبدا بسبب ديونه . كان هذا أول تشريع فى التاريخ سنُّ ليحفظ حرية المواطنين . و أبداً لم ينسَ ،

إن يكن تاريخ أثينا قد بيّن بوضوح بالغ كيف أن الحرية أبداً لم تكن آمنة ، وأنها أبداً مهددة .

لم يكن صولون مجرد رجل دولة عظيم ، كان أيضاً أول شاعر أثيني نعرف عنه شيئاً ، ولقد شرح أهدافه في شعره . تحدث عن " *اللاهوتيميا* " أو " الحكومة الصالحة " ، وعرفها بأنها تلك التي توازن بين الاهتمامات المتضاربة للمواطنين . وكانت هذه بلا شك هي المرة الأولى ، أو على الأقل هي المرة الأولى في منطقة البحر المتوسط ، التي صيغ فيها تشريع بهدف أخلاقي وإنساني . أما الجوهر الأخلاقي الصحيح الموجّه فكان هو ما وضعه شوبنهاور في صيغة بسيطة : " لا تسيء إلى أحد ، وعاون الجميع بقدر ما تستطيع ! " .

ومثل الثورة الأمريكية التي قامت بعد ألفى عام ، لم تتصرف ثورة صولون إلا إلى حرية المواطنين وحدهم : لقد أغفلت الثورتان كلتاهاما استعباد من يُباع ويُشترى من الرقيق الأجانب .

وبعد صولون غدت السياسات الأثينية أبعد ما تكون عن الاستقرار . تصارع على السلطة العديد من العائلات القائدة . وبعد بضع محاولات فاشلة تمكن بيزيستراتوس (أحد أقارب صولون) من أن ينصب نفسه في أثينا ملكاً أو طاغية . جاءت ثروته الهائلة عن مناجم للفضة خارج أثينا . ولقد استغل ثروته بكثرة للأغراض الثقافية ولتدعيم الإصلاحات الصولونية في أثينا : شيد الكثير من المباني الجميلة ، وأقام المهرجانات ، لاسيما المهرجانات المسرحية ! وإليه يرجع تأسيس العروض التراجيدية في أثينا . وكما نعرف من شيشرون ، فلقد كان هو من نظم كتابة أعمال هوميروس ، الإلياذة والأوديسة ، وكانت قبلاً مجرد تقاليد شفوية .

إن أهم قضية في خطابي هذا هي أن هذا الفعل كانت له نتائج بعيدة المدى ، كان واقعاً ذات أهمية محورية في تاريخ حضارتنا .

بقيت المعجزة الأثينية عندي مشكلة ساحرة منذ كتبت *المجتمع المفتوح* وخصومه من سنين طويلة ، تتعقبنني هذه المشكلة حيثما رحلت . فلا تبرحني . ما الذي

ابتدع حضارتنا في أثينا؟ ما الذي كان يدفع أثينا لابتكار الأدب والتراجيديات والفلسفة والعلم والديمقراطية في هذه الحقبة القصيرة التي لم تتجاوز مائة عام؟

كانت لدى إجابة واحدة لهذه المشكلة، إجابة كانت بلاشك صحيحة، إن أكنُ قد أحسست بثقلها غير كافية. الإجابة هي: **صدام الثقافات**. عندما تحكك ثقافتان مختلفتان أو أكثر، يدرك الناس أن طرقهم وسلوكهم التي سلموا بها من زمان طويل ليست "فطرية"، ليست الوحيدة الممكنة، لم يقض بها رب ولا هي جزء من طبيعة البشر. يكتشفون أن ثقافتهم من صنع البشر وتاريخهم. وهذا يفتح عالما من الاحتمالات الجديدة: يفتح النوافذ ليدخل هواء جديد منعش. هذا ضرب من القوانين الاجتماعية، وهو يفسر الكثير، ولقد أدى بالتأكيد دورا هاما في التاريخ الاغريقي.

والحق أن إحدى دعاوى هوميروس الرئيسية في **الآلياذة**، وأيضا في **الوديسسة**، هي بالتحديد موضوع صدام الثقافات. و صدام الثقافات هو بالطبع موضوع رئيسي في كتاب **التاريخ** لهيرودوت. إن أهميته بالنسبة للحضارة الاغريقية كبيرة جدا.

لكن هذا التعليل لم يرضني. شعرت لفترة طويلة أن على أن أقر بعجزى. شعرت أن معجزة كالمعجزة الاثينية لا يمكن أن تُعلل، ولزلت أرى هذا، أنه لا يمكن أن تعلل بالكامل. يصعب أن نعللها بتدوين أعمال هوميروس، وإن كان لهذا بالتأكيد أثر كبير. لقد كُتبت قبل ذلك كُتبت في الحق عظيمة، وفي مواطن أخرى، ولم يحدث شيء يمكن أن يقارن بالمعجزة الاثينية.

لكنني أعدت ذات يوم قراءة **دفاع سقراط أمام قضائه** لأفلاطون - أجمل عمل فلسفي أعرفه. وعندما أعدت قراءة فقرة طالما نوقشت، طرأت لي فكرة جديدة. تشير تلك الفقرة (٢٦ د - هـ) إلى أن ثمة سوقا للكتب مزدهرة كانت موجودة في أثينا عام ٣٩٩ ق.م.، هي سوق على أية حال تباع فيها الكتب القديمة بانتظام (مثل كتاب **عن الطبيعة** لاناكساجوراس)، و تباع فيها الكتب رخيصة. بل إن يوبوليس، سيد الكوميديا القديمة، قد تحدث عن سوق للكتاب قبل ذلك بخمسين عاما

(وذلك فى نبذة استشهد بها بولوكوس فى *الأونوماستيكون* ٩) . و الآن ، متى أمكن لمثل هذه السوق أن تظهر ، وكيف ظهرت ؟ كان هذا واضحاً : لم تتوّن أعمال هوميروس إلا بعد بيزيستراتوس .

فى ببط وضوح أمام عيني مغزى هذه الواقعة : بدأت الصورة تتكشف . قبل أن يتوّن هوميروس كانت هناك كتب ، لكن ، لم تكن ثمة كتب شعبية تباع بحرية فى السوق : كانت الكتب - حتى فى أماكن وجودها - سلعة نادرة ، لم تكن تتسّخ تجارياً وتوزع ، وإنما كانت تحفظ (مثل كتاب هرقلطس) فى مكان مقدس تحت رقابة الكهنة . لكننا نعرف أن هوميروس قد أصبح وبسرعة شعبية : الجميع يقرأون هوميروس ، الكثيرون يحفظونه عن ظهر قلب ، أو على الأقل يحفظون منه بضعة مقاطع . وعلى أشعار هوميروس أقيمت أول حفلات عامة فى التاريخ ! حدث هذا فى أثينا أساساً ، كما يخبرنا أفلاطون أيضاً ، إذ اشتكى فى " *الجمهورية* " من الحفلات الخطرة ، وانتقد فى *القوانين* اسبرطة وكريت لافتقارهما إلى الاهتمام بالأدب : يقول إنهم كانوا يعرفون اسم هوميروس فى اسبرطة - يعرفون الاسم لا أكثر - ، أما فى كريت ، فلم يكد يسمع به أحد .

قاد النجاح الهائل لهوميروس فى أثينا إلى شيء يشبه النشر التجارى للكتب : نعرف أن الكتب كانت تُملّى على مجاميع من العبيد المتعلمين ، الذين كانوا يكتبونها على ورق البردى ، لتُجمع الصحائف بعدئذ فى لفائف أو " كتب " ، وتباع فى السوق فى مكان يسمى " *الأوركسترا* " .

كيف بدأ هذا كله ؟ يقول أبسط الفروض إن بيزيستراتوس نفسه - وكان ثرياً - قد أمر بتحرير أشعار هوميروس بل وأمر بنسخها وتوزيعها . وقعت بالصدفة الغريبة منذ نحو ست سنين على تقرير يقول إن أول عملية كبيرة لاستيراد البردى من مصر إلى أثينا قد بدأت فى عام كان بيزيستراتوس فيه لا يزال يحكم أثينا .

ولما كان بيزيستراتوس مهتماً بأن تتشدد أشعار هوميروس على الجماهير ، فمن المعقول جداً أن يبدأ توزيع الكتب المحررة أخيراً ، ولقد أدت شعبيتها إلى ظهور ناشرين آخر .

ظهرت عقب ذلك مجاميع من القصائد لشعراء آخرين ، بجانب تراجيديات وكوميديات . ليس بين هذه ما كُتب خصيصاً للنشر . لكن الكتب التي وُضعت بغرض النشر ظهرت بعد ذلك عندما أصبح النشر مهنة موطدة في أثينا وأصبحت سوق الكتاب (البليونا) في أجورا مؤسسة راسخة . إننى أتصور أن أول كتاب وضع بتعمد من أجل النشر هو كتاب أناكساغوراس العظيم *عن الطبيعة* . يبدو أن عمل أناكسيمندريلم ينشر أبداً ، وإن كان يُظن أن اليسيوم كان يحتفظ بنسخة ، أو ربما بملخص ، وأن أبولودوراص قد عثر فيما بعد بمكتبة باثينا على نسخة - قد تكون هى ذات النسخة . لذا فإننى أقترح أن نشر أعمال هوميروس كان هو أول نشر فى التاريخ، كان فى الواقع هو " اختراع " النشر ، على الأقل فى منطقة البحر المتوسط . ولقد جعل النشر من أعمال هوميروس " إنجيل " أثينا - بل لقد جعله أيضاً أول أداة للتعليم ، الكتاب الأول ، أول رواية . ولقد جعل من الأثينيين مثقفين .

أما الأهمية القصوى لهذا فى توليد الثورة الديمقراطية الأثينية - طُرد هيبياس ابن بيزيستراتوس من أثينا ووضع دستور - فنراها إذا نحن نظرنا إلى قانون مميز للديموقراطية صُدر بعد نحو خمسين عاماً من هذا النشر الأول - أعنى قانون النفى بون محاكمة . فمن ناحية ، سنجد أن هذا القانون يفترض فى هدوء بأن للمواطن الحق فى أن يكتب - أن يكتب على قطعة من الخزف اسم المواطن الذى يعتقد أن له شعبية خطيرة ، أو أن له شهرة من نوع أو آخر . هؤلاء هم المواطنون الذى يعتقد الأثينيون أنهم يصنعون الطغيان . ومن ناحية أخرى فإن قانون النفى يبين أن الأثينيين ، على الأقل خلال القرن الأول بعد طرد هيبياس ، قد اعتبروا أن أهم مشاكل ديموقراطيتهم هى منع الطغيان .

تنضج هذه الفكرة بجلاء تام إذا أدركنا أن قانون النفى لم يكن يُعتبر النفى عقوبة . فالمواطن المنفى يحتفظ باحترامه بون مساس . هو يحتفظ بممتلكاته ، بل فى الحق بكل حقوقه فيما عدا حقه فى البقاء بالمدينة - يفقد هذا الحق مدة عشر سنين ، اختُصرت فيما بعد إلى خمس ، وإن كان من الممكن أن يُستدعى . كان هذا النفى بمعنى ما تقديراً ، لأنه يعترف بأن المواطن شخصية بارزة ، ولقد نُفى بالفعل بعض من

أكبر القادة . كانت الفكرة إذن هي : في الديمقراطية ليس هناك من لا يمكن استبداله بغيره . ومهما كان اعجابنا بالقيادة ، فلا بد أن يكون في مقدورنا أن نستغنى عن أى قائد بعينه وإلا جمل من نفسه سيذا ، و المهمة الرئيسية لديمقراطيتنا هي أن نتجنب هذا . يجب أن نذكر أن قانون النفي لم يستمر طويلا . حدث أول نفي عام ٤٨٨ ق .م . وكان الأخير عام ٤١٧ ق .م . ، ولقد كان النفي في كل الحالات مأسى بالنسبة للمنفين . ولقد تزامنت هذه الفترة تقريبا مع عصر انتاج أكبر الأعمال في التراجيديا الأثينية ، عصر أسخيلوس و سوفوكليس و يوريبيدس - الذى نفي نفسه فيما بعد .

فرضى إذن هو أن النشر الأول في أوروبا كان هو نشر أعمال هوميروس . ولقد أدت هذه الواقعة الطيبة إلى حب الاغريق لهوميروس و لأبطال هوميروس ، إلى انتشار تعلم القراءة و الكتابة و إلى الديمقراطية الأثينية . ولكنى أعتقد أنها قد فلتت أكثر من هذا . كان هوميروس بالطبع شعبيا قبل النشر ؛ كما أن كل الصور الزيتية على الأهرامات ، كلها تقريبا ، كانت لفترة صورا تحكي أعماله . وكذا كان الكثير من التماثيل . كان هوميروس نفسه رساما للكلمات دقيقا واقعيا ، رسم الكثير جدا من المشاهد الحية المثيرة . ولقد مثل هذا - كما أشار إيرنست جومبريخ - تحديا للرسامين و النحاتين أن يحاكيوه في مجالاتهم الخاصة المختلفة . و على هذا فلا يمكن إنكار أثر القراءة على الفنون . إن أثر المواضيع الهومرية على مؤلفي التراجيديا الأثينية أثر جلى ، وحتى في الحالات القليلة التى استخدموا فيها مواضيع غير هومرية ، فإنهم ظلوا يختارون المسائل التى يفترض أن تكون مألوفة لدى النظارة . لذا فإننى فى الحق أستطيع أن أدعى أن الآثار الثقافية لسوق الكتب كانت تفوق الحصر . لقد تأثرت مكونات المعجزة الثقافية الأثينية دون أدنى شك بهذا السوق .

لدينا لتتويج كل هذه المناقشات نوع من التجربة التاريخية . كان ابتكار جوتنبرج للطباعة بعد ألفى سنة من ابتكار بيزنستراتوس لنشر الكتب ، ابتكاراً رائعاً يمكن اعتباره إعادة لابتكار نشر الكتب إنما على نطاق أوسع كثيرا . ومن المثير أنه على الرغم من أن الابتكار قد حدث فى شمال أوروبا ، فإن الغالبية العظمى ممن اكتسب المهارة من عمال الطباعة قد نقلوها بسرعة إلى الجنوب نحو البحر المتوسط ، إلى إيطاليا ،

حيث قاموا بدور حاسم في الحركة الكبيرة الجديدة التي سميت " النهضة " ، والتي شملت تطوير الثقافة الانسانية الجديدة وتطوير العلم الجديد الذي حوّل في نهاية المطاف كلّ حضارتنا .

كانت هذه حركة ذات أبعاد أوسع كثيرا من الحركة التي أسميتها " المعجزة الاثينية " . كانت أول حركة ارتكزت على أعداد أكبر كثيرا من النسخ المطبوعة . في عام ١٥٠٠ قام ألدوس مطبع ألف نسخة . الواضح إذن أن عدد النسخ المطبوعة كان هو ما يمثل أبرز نقطة في هذه الثورة الجديدة . لكن هناك من ناحية أخرى تناظراً أو تشابهاً بين ما بدأ في أثينا ، قل مثلاً عام ٥٠٠ ق . م . وانتشر من هناك على طول البحر المتوسط ، وبين ما حدث في فلورنسا و البندقية قل مثلاً عام ١٥٠٠ ميلادية . أدرك المدرسيون الانسانيون الجدد هذا : أرادوا أن يجددوا روح أثينا ، وكانوا يفخرون بقدرتهم على أن يفعلوا هذا ، و بنجاحهم في فعل هذا .

ومثلما حدث في أثينا ، ثم في اليونان العظمى بعد ذلك - لاسيما في الاسكندرية ، بل في الحق حول البحر المتوسط كله - لعب التسائل العلمي ، والكوزمولوجي على وجه الخصوص ، دوراً هاماً في هذه الحركات . نجح رياضيو عصر النهضة ، مثل كوبرنيكو ، وبسرعة ، في استرداد الأعمال المفقودة لإقليدس وأرشميدس و أبولونيوس و بابلوس و بطليموس ، وأيضا أعمال أرسطارخوس ، و لقد قادت هذه إلى الثورة الكوبرنيقية ، ومن ثم إلى جاليليو ، فكلر ، فنيوتن ، فأينشتاين . فإذا كانت حضارتنا توصف بحق بأنها أول حضارة علمية ، فلقد جاءت كلها عن البحر المتوسط ، وعن النشر الاثيني للكتاب ، كما أقرحُ ، وعن سوق الكتب الاثيني .

أهملتُ في كل هذا ، وعلى نحو مخجل ، إسهام العرب ، الذين جلبوا نظام الأرقام الهندي إلى البحر المتوسط . لقد أعطوا الكثير ، لكنهم تلقوا بقدر ما منحوا ، إن لم يكن أكثر ، عندما وصلوا البحر المتوسط .

سيداتي وسادتي ، لقد أعدتُ باختصار رواية معروفة جيدا - معروفة جيدا باستثناء إسهام واحد صغير ، و إن كنت أظنه اسهاما جوهريا : الدور الحاسم الذي

لعبته الكتب ، منذ البدايات الأولى ، والنشور منها على وجه الخصوص . إن حضارتنا حقا حضارة كُتبية : تقليديتها وأصالتها ، جديتها و ذلك الإدراك بالمسئولية الثقافية ، قدرتها على التخيل غير المسبوق و ابداعاتها ، تقهها الحرية و سهرها عليها ، كل هذا يتركز على حبنا للكتب . لكم أتمنى ألا تتسبب البدع قصيرة الأجل ، وأجهزة الاعلام ، و الكمبيوتر ، في إفساد أو حتى إضعاف هذه الرابطة الشخصية الحميمة التي تربط بيننا وبين الكتب .

لكني لا أحب أن أنتهي بالكتب ، ولها مالها من أهمية بالنسبة لحضارتنا . يجب ألا ننسى أن الحضارة تتألف من أفراد ، من رجال و نساء متحضرين ، من أفراد يرغبون في أن يحيوا حياة طيبة و حياة متمدنة . إلى هذا الهدف ينبغي أن تسهم الكتب و حضارتنا . و أنا أعتقد أنهما يقومان بذلك و بنجاح عظيم .
أشكر لكم حضوركم ، وأشكر لكم اهتمامكم .

تعليقات إضافية (١٩٩٢)

(١) يتوافق تقرير شيشرون عن طبعة بيزستراتوس لهوميروس ، يتوافق جيداً مع كل ما يبدو أننا نعرفه عن بيزستراتوس وأنشطته الثقافية ، ويوثقه تصدير البردى من مصر إلى أثينا .

(٢) في عهد بيزستراتوس وعند أول نشر لهوميروس (٥٥٠ ق م .) ومن هذا التاريخ استوردت أثينا من مصر كميات كبيرة من البردى . كانت صادرات البردى منذ القرن الحادى عشر قبل الميلاد احتكاراً منظماً للغراعين ، وهذا هو السبب فى معرفة علماء المصريات بهذه الصادرات .

(٣) لقرون عديدة بعد ظهور أعمال هوميروس لأول مرة ، كانت المادة المكتوبة – ومن بينها الكتب – تُقرأ عادة بصوت عال . كانت الخطابات تُقرأ هى الأخرى بصوت عال (كما يتضح من إيزوقراط) ولم تكن القراءة دائماً كافية . كانت الخطب تصنف إلى : خطب مجهزة مكتوبة وأخرى مرتجلة . كان إيزوقراط واحداً من ثقات الصنف الأول ، وكان ألسيداماس من ثقات الثانى . كانت الكتب تُقرأ بصوت عال ، بل وتنشد على الجماهير (كما فى حالة كتابات هوميروس) ، وكان هذا كله يسمى *لوچوى* . تأثر القديس أوغسطين كثيراً – بعد تسعمائة عام من نشر هوميروس – عندما رأى القديس أمبروز يقرأ صامتاً . قال إن هذا يمنعه من أن يسأل أمبروز أن يساعده فى مشاكله الدينية . (أنظر الكتاب السادس من *الاعترافات*) .

(٤) استعمل هيرودوت كلمة *بييلوس* لتعنى " كتاب " ، نعنى *لغافة* من البردى تشكل جزءاً من عمل كبير ؛ ولكن هذا الاستخدام على ما يبدو قد تطلب وقتاً طويلاً قبل أن يُقبل . وعلى الرغم من وجود سوق للكتاب فى أثينا منذ سنة ٤٥٠ ق م . على الأقل ، فإن مفهوم الكتاب كـ *هدة* بيع لم ترسخ بسهولة . كانت النصوص تُقرأ بصوت عال لقرون قبل أن تصبح

القرامة الصامتة ممارسة مقبولة (أنظر الفقرة السابقة) . أما النصوص مبكرة الظهور فكانت هي الأشعار (صولون و هوميروس) والقوانين المتعلقة بالعدالة ، و الروايات و الحوارات و الخطابات ، وكانت الاتصالات المكتوبة عادة ما تعتبر بديلاً متخلفاً للاتصال الشفهي . و لهذا كله مغزى بالنسبة لفرضي أن كتاب أناكساغوراس كان هو أول ما كتب بغرض النشر . رأى حتى أفلاطون أن كتاباته ليست هي أفضل ما يمكن أن يقوله ، كما رأى أنه من المستحيل أن نوصل أفكارنا كاملة بالكتابة ، وأن التشريعات التي عاشت بالتقاليد الشفوية تفضل التشريعات المكتوبة . أما القبول البطيء للكتاب كسلعة تباع فيساعدنا في تفهم السبب في أن أفلاطون - الذي أدرك الخطورة السياسية لكتب مثل كتب هوميروس (ولقد نظر في أمر تحرير في مدينته الفاضلة) - لم يتحدث عن إحراقها ؛ و هو يفسر حقيقة أن كتاب أناكساغوراس لم يُحرق .

(هـ) ذكر ديوجين ليرشيوس أن أعمال فيثاغورث قد صودرت في أثينا و أحرقت علناً . يبدو لي أن هذا التقرير المتأخر بعض الشيء متناقض ، ليس فقط مع دفاع أفلاطون ، و إنما أيضاً مع فقرات عديدة لدى أفلاطون و غيره من المصادر المبكرة . ثم إن الواقعة التي أوردتها ديوجين لا بد و أن قد حدثت نحو ٤١١ ق . م . عندما كان عمر أفلاطون ستة عشر عاماً . و لا بد أن كان لها أن تترك أثراً في اقتراحاته لمراقبة المطبوعات .

(٦) حاول بعض المدرسين أن يستنبطوا من السعر المنخفض للكتاب أناكساغوراس ، و كان يباع بدراخمة واحدة (وهو كتاب قد نُشر مؤكداً قبل دفاع أفلاطون بثلاثين عاماً على الأقل) أن الكتاب كان قصيراً . لكن ليس ثمة ما يبرر مثل هذا الاستنباط في حالة كتاب أثري ؛ كما أن ما نعرفه عن محتواه لا يتوافق مع كونه كتاباً قصيراً . إنه يحوى من بين ما يحوى بعضاً من الفلك و الأرصاد ؛ و نظرية عن أصل العالم و عن أصل و تركيب المادة ، و فوق ذلك فهو يحمل نظرية غير ذرية عن الجزيئات و عن الامكانية

اللامتناهية لتقسيم المادة ، وعن المواد المختلفة المتجانسة تقريبا (مثل الماء والمعادن وعناصر الكائنات الحية كالشعر واللحم والعظم ... الخ) . كانت نظرية الامكانية اللامتناهية للتقسيم تحوى ملاحظات (لم تُفهم فى رأى حتى الآن) عن تكافؤ الأعداد اللامتناهية (الناتجة عن عملية القسمة) ، وهى نتيجة ربما لم تجد من يعيد اكتشافها حتى القرن التاسع عشر (بولزانو وكانتور) . الواضح أنه كان كتابا طويلا ، لكنه كما يقترح أفلاطون قد بيع بثمن بخس ، ربما كان أفضل تفسير لهذا هو أن النسخة الأصلية كانت كبيرة .

(٧) إن وجود سوق للكتاب هو ما يسمح بالنشر ، لكن وجود تسهيلات النشر بآثنا يفسر انجذاب الكتّاب اليها ، وبداية ما يسمى الآن *صناعة الأدب* .

(٨) كنتُ قد تقدمت كثيرا فى السن عندما بدأتُ بحوثى عن بداية سوق الكتاب فى أثينا ، ومعها بداية النشر وبداية " صناعة الأدب " . ومن ثم لم أحقق أكثر من خدشٍ على سطح مجال واسع من المشاكل . عندما ذكرتُ أفكارى هذه منذ سنين لجريجورى فلاستوس (وهو المدرسى الكلاسيكى الوحيد الذى أخبرته بذلك) فتنه الموضوع وقال إنه لم يسمع بمثل هذا من قبل . لكن كان بين يديّ الكثير جدا من المشاكل المختلفة ، فلم يفلح تشجيعه حتى فى أن أجد أيا من الكتب الموجودة المتعلقة بالموضوع . إننى أعتقد أن هناك الكثير مما يمكن عمله ، وأمل أن يكون فى الفروض التى تمكنت من تقديمها هنا ما يثير بعض المدرسين الكلاسيكيين لنقدها ولتطويرها إلى مدى أبعد .

(٨)

عن صدام الثقافات

سعدت كثيرا بدعوتى إلى فيينا لأرى أصدقائى القدامى مرة أخرى ، و لأصنع أصدقاء جديدا . ولقد كان لى الشرف العظيم أن يدعونى هنا اليوم رئيسُ جمعية النمساويين المغتربين لألقى محاضرة قصيرة . أكد فى دعوته على أن يترك لى موضوع المحاضرة . ترك لى إذن مهمة الاختيار العسيرة .

واجهت صعوبة جمة فى الاختيار . كان المتوقع بالطبع أن أختار موضوعا يهمنى . لكن لابد له أيضا أن يكون متعلقا بهذه المناسبة - اجتماع النمساويين المغتربين فى فيينا بمناسبة اليوبيل الفضى لمعاهدة الدولة النمساوية - الواقعة المتفردة التى أنهت احتلال النمسا بعد الحرب العالمية الثانية .

محاضرة كُتبت من أجل احتفالات العيد الفضى لمعاهدة الدولة النمساوية . قرأتُ المحاضرة الدكتوراة إليزابيث هيرتس فى حضور رئيس دولة النمسا ، ونشرتها دار المطبوعات الحكومية بفيينا عام ١٩٨١ .

أشك في أن يُرضى الموضوع الذي اخترته هذه التوقعات . لكنني عندما تذكرت معاهدة الدولة النمساوية و الاحتلال الروسي للنمسا عقب الحرب العالمية الثانية ، قررتُ أن أكرس حديثي لمشكلة صدام الثقافات .

يرتبط اهتمامي بصدام الحضارات باهتمامي بمشكلة كبرى : مشكلة خصائص حضارتنا الأوروبية ومنشئها . في رأيي أن ثمة إجابة جزئية عن هذا السؤال تكمن على ما يبدو في حقيقة أن حضارتنا الغربية مشتقة من الحضارة الاغريقية . ولقد نشأت الحضارة الاغريقية - تلك الظاهرة الفذة - في صدام ثقافات ، صدام ثقافات شرق المتوسط . كان هذا أول صدام رئيسي بين الحضارات الغربية والشرقية ، ولقد كانت له آثار بالغة الوضوح . ولقد أحاله هوميروس إلى فكرةٍ مهيمنة في الأدب الاغريقي وفي أدب العالم الغربي .

و عنوان محاضرتي (عن صدام الثقافات) يشير إلى فرض ، إلى حدس تاريخي . هذا الحدس هو أن صداماً من هذا النوع لا يلزم أن يسفر عن معارك دامية ، وحروب مدمرة ، وإنما قد يكون أيضاً سبباً في تطوير مثمر معزز للحياة ، ولقد يقود إلى تطوير ثقافة متفردة كثقافة الاغريق ، التي أخذها الرومان فيما بعد عندما تصادمت مع ثقافتهم ، ثم أعيدت إليها الحياة خلال عصر النهضة ، بعد صدامات عديدة ، خاصة مع الثقافة العربية ؛ لتصبح ثقافة الغرب ، حضارة أوروبا وأمريكا ، تلك التي حولت في نهاية المطاف كل ثقافات العالم الأخرى بعد صدامات معها .

لكن ، هل هذه الحضارة الغربية حضارة طيبة مرغوبة ؟ لقد طُرح هذا السؤال مراراً وتكراراً منذ زمان روسو على الأقل ، وكان يطرحه الشباب على وجه الخصوص ، وهم من يحاولون دائماً - وعلى حق - أن يستشفوا شيئاً أفضل . وهذا السؤال مميز لحضارة الغرب اليوم ، وهي حضارة أكثر تقدماً لذاتها وأكثر ميلاً نحو الإصلاح من أي حضارة أخرى في العالم . وقبل أن أتحدث في موضوع صراع الثقافات ، أود أن أجيب على هذا السؤال .

إننى اعتقد أن الحضارة الغربية ، وبالرغم من كل ما قد نجد بها من أخطاء ،
هى الأكثر تحرراً ، هى الأكثر عدلاً ، هى الأكثر إنسانية ، هى الأفضل من بين كل ما
عُرف من حضارات عبر تاريخ البشرية كله . إنها الأفضل لأنها الأكثر قابلية للتحسين .
صنع الانسان على طول العالم وعرضه عوالم ثقافية جديدة ، كثيراً ما كانت
متباينة : عوالم الأساطير ، والشعر ، والفن ، والموسيقى ؛ عوالم أنماط الانتاج ،
والأدوات ، والتكنولوجيا ، والمشاريع التجارية ؛ عوالم الأخلاق والعدل وحماية
ومساعدة الأطفال والمرضى والضعفاء وغيرهم من المحتاجين . لكن حضارتنا
الغربية وحدها هى التى اعترفت على نحو واسع بالمطلب الأخلاقى للحرية الشخصية ،
بل وحققته إلى حد كبير ، وبمطلب المساواة أمام القانون ، وبمطلب الحرية ،
وبمطلب ألا تُستخدم القوة إلا فى أضيق الحدود .

هذا هو السبب فى أننى اعتبر أن حضارتنا الغربية هى الأفضل حتى الآن .
طبيعى أنها فى حاجة إلى التحسين لكن ، إذا وضعنا كل شئ فى الاعتبار ، فإنها
الحضارة الوحيدة التى يتعاون فيها كل الناس تقريباً لتحسينها ، إلى أقصى مدى
ممكن .

أعترف بأن حضارتنا ذاتها ، ناقصة جداً . لكن هذا أمر بدهى ، فمن السهل أن
ندرك أن المجتمع المثالى مستحيل . ذاك أن أمام كل القيم التى يلزم أن ينتظمها
مجتمع ، هناك قيماً أخرى تعارضها . حتى الحرية : التى قد تكون هى أسمى القيم
الاجتماعية والشخصية ، حتى هذه لابد أن تكون مقيدة ، لأن حرية هانس قد تتعارض
بالطبع تعارضاً واضحاً مع حرية بيتر . وكما قالها مرة أحد القضاة الأمريكيين لدعى
عليه كان يتحدث عن حريته : " إن حريتك فى تحريك قبضة يدك يقيدتها مكان أنف
جارك " . وهذا يعود بنا إلى ما قاله عمانوئيل كانط من أن مهمة التشريع هى أن
يسمح للمقدّر الأقصى الممكن من الحرية لكل فرد ، بأن يوجد جنباً إلى جنب مع أقصى
قدر ممكن من الحرية لكل فرد آخر . بمعنى أن الحرية لابد للأسف أن يقيدتها
القانون ، أن يقيدتها النظام . إن النظام معادل ضرورى للحرية - معادل يكاد بالمنطق
يكون ضرورياً . وهناك ثمة معادل لكل القيم - أو تقريباً كل القيم التى نحب أن نتحقق

و على سبيل المثال ، إننا نتعلم فى هذه اللحظة أن ثمة حدوداً للفكرة العظيمة لدولة الرفاهة . يبدو أنه من الخطر أن نرفع عن كاهل الفرد مسئولياته عن نفسه و عمن يعولهم ؛ إننا نتشكك فى كثير من الأحوال فيما إذا كان علينا أن نجعل الصراع من أجل الحياة بالنسبة للشباب أكثر سهولة . يبدو أن الحياة قد تفقد معناها لدى الكثيرين إذا ما سقطت عنهم المسئولية الشخصية المباشرة .

و السلام مثال آخر ، وهو أمر نبتغيه اليوم أكثر من أى وقت مضى . إننا نرغب بل و لابد حقاً أن نفعل كل ما بوسعنا لتجنب الصراعات ، أو على الأقل للحد منها . لكن مجتمعاً نون صراعات هو مجتمع لا إنسانى . لن يكون هذا مجتمعاً بشرياً ، إنما هو مستعمرة نمل . لا و ليس لنا أن ننسى حقيقة أن كبار رجال السلام كانوا أيضاً مقاتلين . حتى المهاتما غاندى كان مقاتلاً : مقاتلاً من أجل اللاعنف .

يحتاج المجتمع البشرى إلى السلام ، لكنه يحتاج أيضاً إلى صراعات فكرية جادة : قيم و أفكار يمكن أن نقاتل من أجلها . تعلم مجتمعنا الغربى من الاغريق أن للكلمات فى هذه الصراعات أثراً أطول بقاء من أثر السيف . أما الاعمق أثراً فهو الجدل العقلى .

المجتمع المثالى إذن مستحيل . لكن بعض النظم الاجتماعية أفضل من بعض . اختر مجتمعنا الغربى الديموقراطية نظاماً اجتماعياً ، يمكن تغييره بالكلمات ، بل و بالجدل العقلى فى بعض المواقع - إن تكن نادرة ؛ بالنقد العقلى ، أى الموضوعى ؛ بالاعتبارات النقدية غير الشخصية ، تماماً كذلك المستخدمة نمطياً فى العلوم ، لاسيما العلوم الطبيعية منذ أيام الاغريق . لذا فإننى أؤكد تعاضدى للحضارة الغربية ؛ للعلم ؛ و للديموقراطية . إنها تمنحنا فرصة أن نمنع وقوع مأس يمكن تجنبها ، و أن نجرب إصلاحات ، مثل دولة الرفاهة ، و أن نقيمها نقدياً و أن نجري أية تحسينات إضافية ضرورية . كما أؤكد أيضاً تعاضدى للعلم ، الذى يفتقر عليه كثيراً هذه الأيام ، و الذى يستَخدم النقد الذاتى فى بحثه عن الحقيقة ، و الذى يجدد مع كل كشف جديد تكيده على ضالة ما نعرف : على المدى الرهيب لجهلنا . أدرك كل كبار العلماء الطبيعيين مدى جهلهم اللانهائى و مدى لا معصوميتهم . كانوا متواضعين عقلياً . فإذا ما قال

جوتة إن " الأوغاد وحدهم هم المتواضعون " فإننى أحب أن أرد " إن أوغاد المفكرين وحدهم هم غير المتواضعين " .

أما وقد أكدت تعصدي للحضارة الغربية و للعلم ، لاسيما العلوم الطبيعية ، فسأعود حالاً إلى موضوعي عن صدام الثقافات . لكنى أحب أولاً أن أشير إشارة مختصرة جداً عن ضلالة مفزعة لا زالت للأسف تعتبر عنصراً هاماً فى هذه الحضارة الغربية . وأنا أشير هنا إلى البدعة المفزعة المسماة القومية - أعنى على وجه التحديد إيديولوجيا الدولة القومية : المذهب الذى لا يزال الكثيرون يعتقدونه ، و الذى يبدو مطلباً أخلاقياً ، ويقول إن حدود الدولة لابد أن تتطابق مع حدود المساحة التى تقطنها الأمة . إن الخطأ الجوهرى فى هذا المذهب أو المطلب هو الفرض بأن الشعوب أو الأمم - كممثل الجنور - قد وجدت قبل الدول ، كوحدات طبيعية - و من ثم فلا بد أن تحتلها الدول . و الواقع هو أن الدول هى التى تصنعها .

لابد أن نقابل هذا المطلب - غير العملى تماماً - بالمطلب الأخلاقى الهام لحماية الأقليات : مطلب أن تتمتع الأقليات اللغوية و الدينية و الثقافية فى كل دولة بالحماية من هجمات الأغلبية - و من بين هذه الأقليات بالطبع تلك الأقليات التى تختلف عن الأغلبية فى لون الجلد أو لون العين أو لون الشعر .

و على خلاف مبدأ الدولة القومية ، وهو غير العملى على الإطلاق ، يبدو مبدأ حماية الأقليات عملياً تقريباً - على الرغم من صعوبة تنفيذه . إن ما شاهدته من تقدم فى هذا المجال فى زيارتى المتعددة إلى الولايات المتحدة منذ عام ١٩٥٠ لهو أكبر بكثير مما كنت أظنه ممكناً . إن مبدأ حماية الأقليات ، على خلاف مبدأ القومية ، هو مبدأ أخلاقى لا جدال ، و هو يشبه مثلاً مبدأ حماية الطفولة .

لماذا لا يعمل مبدأ الدولة القومية فى أى مكان بالعالم - لاسيما فى أوروبا - فلا يشبه إلا الجنون ؟ إن هذا يعود بى إلى موضوع صدام الحضارات . إن العشيرة الأوروبية كما نعلم جميعاً هى نتيجة لهجرات جماعية . جاءت من زمان سحيق موجة وراء موجة من أناس تدفقوا من منطقة الاستبس بوسط آسيا ، ليتصامموا مع مهاجرين أقدم فى أشباه الجزر الآسيوية : الجنوبية و الجنوبية الشرقية ، و الغربية

على وجه الخصوص - تلك التي تسميها أوروبا - ، ثم انتشروا . وكانت النتيجة ذلك الخليط اللغوي والعرقى والثقافى : اختلاط مشوش لا يمكن حله .

واللغات هى أفضل ما يأخذ بيدنا خلال هذا التشوش . غير أن هناك بعض اللهجات المحلية أو الطبيعية ، وبعض اللغات المكتوبة المتداخلة ، التى نشأت هى ذاتها عن لهجات مبدلة - كما يتضح بجلاء من اللغة الهولندية مثلاً . ثمة لغات أخرى ، كالفرنسية والأسبانية والبرتغالية والرومانية ، ليست سوى نتائج للفتوح الرومانية الشرسة . من الواضح الجلىّ إذن أن التشوش اللغوي لا يمكن أن يكون دليلاً حقيقياً يعتد به خلال التشوش العرقى . من الممكن أن نعالج هذا الموضوع أيضاً إذا تفحصنا ألقاب الأسر . فعلى الرغم من أن الألقاب السلافية قد استبدلت بها أخرى ألمانية فى النمسا وألمانيا لتختفى آثار كثيرة - فأتنا أعرف عائلة تحول لقبها ليصبح بولينجر وكان إذا لم تختفِ الذاكرة هو بوهر شاليك - إلا أننا سنجد فى كل مكان آثاراً تنم عن التفاعل السلافى - الألمانى . وعلى وجه الخصوص ، فإن العائلات النبيلة العديدة فى ألمانيا التى تنتهى ألقابها بـ " وف " تنحدر بوضوح من أصل سلافى . على أن هذا لا يقدم أية إلماعات أخرى عن أصولها العرقية ، لاسيما بالنسبة للعائلات النبيلة التى كان طبيعياً أن يتم الزواج فيها بين أطراف تفصلها مسافات طويلة - على عكس رقيق الأرض مثلاً .

فى خضم هذا التشوش الأوربى ، بزغت الآن تلك الفكرة المجنونة لمبدأ القومية ، بزغت أساساً تحت تأثير الفلاسفة : روسو وفيلخته و هيجل ، و بلاشك أيضاً كرد فعل للحروب النابوليونية .

كانت هناك بالطبع نذرة القومية . لكن ، لا الثقافة الرومانية ولا الثقافة الإغريقية القديمة كانت قومية . نشأت كل من هاتين الثقافتين نتيجة لصدام ثقافات مختلفة على البحر المتوسط وفى الشرق الأدنى . ولقد كان هذا صحيحاً أيضاً بالنسبة للثقافة الإغريقية ، وهى الثقافة التى قدمت على الأرجح أهم الإسهامات فى حضارتنا الغربية الحالية : أعنى فكرة الحرية ، اكتشاف الديمقراطية ، والموقف العقلى النقدي التى نتجت عنه العلوم الطبيعية الحديثة فى نهاية المطاف .

بل إن أقدم ما وصلنا من الأعمال الأدبية الإغريقية - الإلياذة و الأوديسة - ليست سوى شهادة بليغة عن صدام الثقافات : كان هذا الصدام في الحق هو موضوعها الواقعي . لكنها كانت في الوقت نفسه شاهدا على موقف عقليّ ، متعلما هو شارح ، فالواقع أن المهمة المحددة للآلهة عند هوميروس كانت هي تفسير ما يبدو لولاها غير مفهوم ولا عقلانيا (كمثل الشجار بين أخيل وأجاممنون) باستخدام نظرية سيكولوجية يمكن فهمها : نغنى في صيغة اهتمامات هذه الصور الإلهية ، التي تكاد تكون أدمية ، وبغيرتها الصغيرة - تلك الصور الإلهية التي يظهر فيها الضعف البشري ، و التي تقيّم أحيانا تقييما نقديا . لقد نُحرّ إله الحرب آريس في النهاية على نحو فاضح جدا . ومن المهم أن نذكر أن المعاملة التي كان يتلقاها غير الأغريق في كل من الإلياذة و الأوديسة كانت عطوفة و لا تختلف - إذا قلنا أقل القليل - عن معاملة الأغريق .

يتكرر هذا الموقف النقدي المستنير في أعمال مثل أعمال اسخيلوس و هيرودوت ، تلك التي مُجّدت فيها فكرة الحرية لأول مرة ، تحت تأثير صراع الاغريق من أجل الحرية ضد حملات الفرس . لم تكن حرية الأمة ، وإنما الحرية الشخصية ، حرية الاثينيين الديموقراطيين فوق كل ما عداها ، في مواجهة فقدان الحرية الذي يعاني منه الخاضعون لحكم كبار ملوك الفرس . و الحرية في هذا السياق ليست مجرد إيديولوجيا وإنما هي طريقة في الحياة تجعل الحياة أفضل ، تجعلها حياة تستحق أن تُحيا . ولقد جعل أسخيلوس و هيرودوت من هذا أمر واضحا . كان كلاهما في كتاباته شاهدا على الصدام بين هذه الثقافات الغربية و الشرقية ، ثقافات الحرية وثقافات الاستبداد . و كلاهما شهد بآثر هذا الصدام في التنوير ، الذي قاد إلى تقييم واع غير متحيز لثقافة الذات ، ومن ثم إلى تقييم عقلي نقدي للأساطير القديمة . و لقد قاد هذا في أيونيا (و هي جزء من آسيا الصغرى) إلى علم كونيات نقدي ، إلى نظريات تأملية نقدية عن هندسة النظام الكوني ، ليصل في نهاية الأمر إلى العلوم الطبيعية ، البحث عن تفسير واقعي للظواهر الطبيعية . ربما كان لنا أن نقول إن العلوم الطبيعية قد نشأت نتيجة لآثر الموقف العقلي و النقدي من التفسير الأسطوري للطبيعة . و عندما

أتحدث عن النقد العقلي فأنتنى أعنى النقد من وجهة نظر الحقيقة : السؤال " هل هذا صحيح ؟ " و السؤال " أمِنَ الممكن أن يكون هذا صحيحاً ؟ " .

و عن طريق الشك فى حقيقة هذه التفسيرات الأسطورية للظواهر الطبيعية ، تمكن الاغريق من وضع النظريات التى قادت إلى مولد العلوم الطبيعية . و عن طريق الشك فى حقيقة التقارير الأسطورية عن أزمنة ما قبل التاريخ ، وصلوا إلى بدايات دراسة التاريخ .

لم يكن هيروdot - الذى سُمى بحق " والد التاريخ " - مجرد سلف لدارسى التاريخ ، إنما كان هو من اكتشف فعلاً الطبيعة النقدية و التنويرية لصدام الثقافات ، وعلى وجه الخصوص الصدام بين الثقافة الاغريقية و المصرية و الفارسية الوسيطة .

هنا أحب أن أقتبس حكاية من عمل هيروdot التاريخى ، هذا العمل الذى يُعتبر حقاً تاريخ الصدام العسكرى و الثقافى بين الاغريق و بين ساكنى الشرق الأدنى ، و الفرس منهم بخاصة . فى هذه الحكاية يروى هيروdot مثلاً مطرفاً ، يشعا نوعاً ما ، ليبين أنه على الشخص العاقل إدراك حقه فى أن يشك فى كل ما يعتسبره من المسلمات .

كتب هيروdot يقول : " ذات مرة استدعى الملك داريوس الاغريق الموجودين بقصره و سألهم إن كان من الممكن أن يكلوا جثث الموتى من أبائهم . أجابوا أنه ليس من شيء ، ليس من شيء على الاطلاق يمكن أن يفتنعهم بفعل ذلك . هنا استدعى داريوس الكلاثير ، وهم شعب هندي تعود على أكل آبائهم ، و سألهم فى حفسور الاغريق - بعد أن وقر لهم مترجماً - إن كان من الممكن أن يوافقوا على إحراق جثث الموتى من أبائهم . هنا صرخ الكلاثير ذعراً و توسلوا إليه ألا ينطق بمثل هذا الكفر . هكذا العالم ! " .

لم يقصد هيروdot براوية هذه الحكاية لمعاصريه الإغريق أن يعلمهم فقط احترام عادات الآخرين ، و إنما أيضاً أن يمكنهم من نقد ما يسلّمون به من أشياء . الواضح أنه قد رغب فى أن يقاسمه القارئ خبرته .

سحرته التشابهات والاختلافات فى العادات وفى الأساطير القديمة . إن فرضى ، حَسَى ، هو أن هذه الاختلافات ذاتها هي التي تبرر ذلك الموقف النقدي والعقلي الذي تبوأ الأهمية القصوى لدى جيله والأجيال التالية ، و الذي كان له ، فى ظنى ، هذا الأثر الحاسم على الثقافة الأوروبية ، بجانب الكثير من الآثار الهامة الأخرى بالطبع .

كثيرا ما سلتُ فى إنجلترا وفى أمريكا عن تفسيرى لذلك الإبداع الفريد والثروة الثقافية التي تتميز بها النمسا ، وفيينا بخاصة : ذلك السمو المنقطع النظير لسيموفونياتنا النمساوية الرائعة ، لهندسة الباروك لدينا ، لإنجازاتنا فى العلم وفى فلسفة الطبيعة .

لم يكن لودفيج بولتسمان وإيرنست ماخ فيزيقيين عظيمين فقط ، إنما كانا أيضا من رواد فلسفة الطبيعة . كانا من أسلاف حلقة فيينا . فيها عاش يوسف بوير - لينكيوس ، الفيلسوف الاجتماعى الذى يمكن أن نُصفه بأنه المؤسس الفلسفى لدولة الرفاهة المعاصرة . لكن اهتمام فيينا هنا بالأمور الاجتماعية لم يقتصر فقط على الجدل الفلسفى ، وإنما نتج عنه بعض المنجزات العملية الرائعة حتى فى عصر الملكية . كانت فيها " جامعات الشعب " المدهشة ، كان فيها نادى " المدرسة الحرة " التي أصبحت واحدة من أهم بذور حركة مدرسة الإصلاح ، كانت فيها منظمات الإغاثة مثل إغاثة الطفولة ، و خدمات الطوارئ ، و ملجأ المشردين . و كان فيها غير ذلك كثير .

قد لا نجد تفسيراً واقعياً لكل هذا النشاط الرائع و الانتاجية المذهلة فى الثقافة والاجتماع . لكننى أحب أن أطرح هنا فرضا للتجريب . ربما كان لهذه الانتاجية الثقافية للنمسا ارتباط بموضوع محاضرتى ، أعنى " الصدام الثقافى " . كانت النمسا القديمة صورة لأوروبا : كانت تحمل عددا لا يكاد يحصى من الأقليات اللغوية والثقافية . كان الكثيرون من سكان الأقاليم ممن يجدون صعوبة فى التكسب يفتدون إلى فيينا ، حيث كان على معظمهم أن يتعلم الألمانية . وقد إليها الكثيرون جريا وراء تقاليد ثقافية رفيعة ، و لقد قام قلة منهم بالإسهام بالجيد فيها . إننا نعرف أن هايدن وموزار لم يتأثرا فقط بالمؤلفين الألمان والإيطاليين والفرنسيين ، وإنما أيضا بالموسيقى

الشعبية المجرية ، بل وحتى بالموسيقى التركية . كان هايدن وموزار من الوافدين الجدد إلى فيينا . ولقد وفد إلى فيينا أيضا ، من أماكن أخرى ، كل من بيتهوفن وبرامز وبروكنر ومالر . لكن تظل العبقرية الموسيقية أمراً عصياً على التفسير . كان بيتهوفن هو من تحدث عن " الشرارة المقدسة في شوبيرت " - الذى يمكن أن نعتبره أرفع عبقرية ولدت في فيينا .

بل ولقد يقولنا التمعن فى الموسيقى الفيينية إلى المقارنة بين فيينا ، من هايدن حتى بروكنر ، وبين أثينا فى عصر بريكليز . ربما كانت الظروف فى المدينتين أكثر تشابها مما نظن فى بادئ الأمر . يبدو أن الصدام الثقافى قد أثرى ، وبسخاء ، كلتا المدينتين - وهما الواقعتان فى موقع غاية فى الحيوية بين الشرق والغرب .

(٩)

عمانويل كانط : فيلسوف التنوير

(محاضرة لإحياء الذكرى الخمسين بعد المائة لوفاة كانط)

منذ مائة وخمسين عاما توفي عمانويل كانط بعد أن قضى سنّى حياته الثمانين في بلدة كونيجسبيرج البروسية الريفية . ظل قبل وفاته سنينا في عزلة تامة ، واعتزم أصدقائه أن يدفنه في هدوء . لكن هذا الرجل المتواضع النشأة دفن كما يدفن الملوك . عندما انتشر في البلدة نبأ موته اندفع الناس أفواجا إلى منزله يطلبون رؤيته . وفي يوم جنازته توقفت الحياة تماما في البلدة ، وشيعه الآلاف بينما كانت أجراس الكنائس كلها تدق حزنا . لم تشهد كونيجسبيرج مثل هذا قبلا - هكذا يقول المؤرخون .

يصعب أن نبرر هذا الجيشان المذهل من الشعور الشعبي . أكان ذلك فحسب لسمعة كانط كفيلسوف هائل ورجل طيب ؟ يبدو لي أن ثمة ما هو أكثر من ذلك . إننى اعتقد أن الأجراس التى دقت عام ١٨٠٤ من أجل كانط ، أيام الحكم المطلق لفريدريك ويليام ، كانت تحمل أصداء الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية - أصداء أفكار ١٧٧٦ و ١٧٨٩ . إننى اعتقد أن كانط كان قد أصبح لدى مواطنيه الريفيين تجسيدا لهذه الأفكار . جاؤا يعبرون عن امتنانهم للرجل الذى علّم : حقوق الإنسان ، المساواة أمام القانون ، المواطنة العالمية ، السلام على الأرض ، وكذا - وربما كان الأهم - التحرر من خلال المعرفة .

١- كانط و التنوير

وصلت معظم هذه الأفكار إلى أوروبا من إنجلترا ، من خلال كتاب نُشر عام ١٧٣٢ ، كتاب فولتير " وسائل تتطرق بالأمة الانجليزية " . في هذا الكتاب يقابل فولتير الحكومة الانجليزية الدستورية بالملكية المطلقة في أوروبا ؛ التسامح الديني الانجليزي بموقف الكنيسة الكاثوليكية ؛ القوة التفسيرية لكوزمولوجيا نيوتن والتجريبية التحليلية للوك بدوجماطيقية ديكارث . أحرق كتاب فولتير ؛ لكن نشره كان إشارة بدء حركة فلسفية ، حركة لم تُفهم في إنجلترا إلا قليلا ، فلم تكن ثمة فرصة لها ، حركة كان لها مزاج غريب من العدوانية الذهنية .

و بعد سنتين عاما من وفاة كانط أُعيد عرض نفس هذه الأفكار الانجليزية على أنها " تعقيلية فضلة مُدعية " . ومن السخرية حقا أن كلمة " التنوير " الانجليزية هذه ، والتي استُخدمت آنئذ نعتا للحركة التي بدأها فولتير ، هذه الكلمة لا تزال تكتنفها دلالة الضحالة والادعاء . هذا على الأقل ما يقوله قاموس أكسفورد . و غنى عن القول إنني لا أعنى مثل هذه الدلالة عندما استخدم كلمة " التنوير " .

أمن كانط بالتنوير ، كان آخر كبار المدافعين عنه . أنا أدرك أن هذه ليست الرؤية المعتادة . أنا اعتبر أن كانط هو المدافع عن التنوير ، لكنه يؤخذ كثيراً على أنه مؤسس المدرسة التي حطمت التنوير ، المدرسة الرومانسية لفيخته وشيلنج وهيجل . إنني أؤكد أن هذين التفسيرين متضاربان .

حاول فيخته ، ومن بعده هيجل ، أن ينصبا كانط مؤسساً لمدرستهما . لكن كانط قد عاش ليرفض عروض فيخته المتواصلة ، الذي أعلن نفسه خليفة لكانط ووريثا . كتب كانط في " إعلان عام بخصوص فيخته " - وهو كتاب لا يعرفه إلا القلائل - يقول : "حمانا الله من أصدقائنا ذاك أن هناك من المخادعين الغافلين ممن يسمون أنفسهم أصدقاء ، مَنْ يخططون لخرابنا ، بينما هم يتحدثون حديث النية الحسنة " . وبعد أن توفي كانط ولم يعد في مقدوره الاعتراض ، حدث أن نُقِع بهذا المواطن العالمي بنجاح ليخدم المدرسة الرومانسية القومية ، على الرغم من تحذيراته من

الرومانسية والحماس العاطفي والوله . لكن دعونا نرى كيف وصّف كانط نفسه فكرة التنوير :

التنوير هو تحرير الانسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه ... من عجز عن استخدام ذكائه دون توجيه خارجي . إنني أقول إن حالة الوصاية هذه مفروضة ذاتيا إذا كانت ناجمة ، ليس عن افتقار إلى الذكاء ، وإنما عن نقص في شجاعة الفرد أو في تصميمه على استخدام ذكائه دون مساعدة من قائد . اسمعنى . تشجع واستخدام ذكاك أنت ! إن هذا في التنوير هو صيحة الحرب !

يشير كانط هنا إلى شيء شخصي جدا ، إنه جزء من تاريخه . نشأ في أسرة على شفا الفقر ، شب في جو تسوده النظرة التقوية الضيقة - وهذه صيغة المانية متزمنة من التطهيرة (البيوريتانية) - وكانت حياته قصة تحرر من خلال المعرفة . كان في سنتيه المتأخرة ينظر إلى ماضيه في زعر ، وإلى ما أسماه " استرقاق الطفولة " - فترة حياته " تحت الوصاية " . ولقد أستطيع أن أقول إن القضية الرئيسية التي سادت حياته بأكملها كانت هي الصراع من أجل الحرية الروحية .

٢- كوزمولوجيا كانط النيوتونية

لعبت نظرية نيوتن في هذا الصراع دورا حاسما ، تلك النظرية التي كان فولتير هو أول من أذاعها بغوروا . غدت كوزمولوجيا كوبرنيك ونيوتن مصدر الوحي الفعال والمثير في حياة كانط الذهنية . كان لأول كُتبه الهامة " نظرية السماوات " عنوان فرعى مشوق : " مقالة عن نظام الكون وأصله الميكانيكي حسب مبادئ نيوتن " . وهذا الكتاب واحد من أعظم ما كُتب في الكوزمولوجيا ونشأة الكون . إنه يحمل أول صياغة ، ليس فقط لما نسميه اليوم " فرض كانط - لابلاس " عن نشأة النظام الشمسي ، وإنما أيضا - وكأثما في انتظار جينز - لتطبيق هذه الفكرة على درب التبانة (وكان توماس رايت قد اعتبر هذا الدرب قبل ذلك بخمس سنين نظاما نجميا) . إنما يبين هذا كله تعرفُ كانط على هوية السدم : إنها " دروب تبانة أخرى " - نظمٌ نجمية بعيدة تشبه نظامنا .

كانت المشكلة الكوزمولوجية - كما كتب كانط في أحد خطابات - هي التي قادته إلى نظريته عن المعرفة ، و إلى كتابه *نقد العقل الخالص* . اهتم كانط بتلك المشكلة المعقدة (التي كان على كل كوزمولوجي أن يواجهها) عن تنامي أو لا تنامي العالم بالنسبة للزمان والمكان . فاما بالنسبة للمكان ، فقد اقترح فيما بعد - على يدى أينشتين - حلٌ ساحر في صورة عالم متناه بلا حدود . وكأنما كان هذا الحل مفصلاً ليفك العقدة الكانطية ، وإن كان يستخدم وسائل أقوى من تلك التي كانت متاحة لكانط ومعاصريه . و أما بالنسبة للزمن فلم تُقدّم حتى الآن أية حلول أفضل للمصاعب التي واجهها كانط .

٣- نقد العقل الخالص و المشكلة الكوزمولوجية

يمكّي لنا كانط أنه وقع على المشكلة الجوهرية لكتابه *نقد العقل الخالص* عندما تأمل قضية ما إذا كان للكون بداية في الزمن . أفزعهُ أن قد تمكن من أن يُنتج ما يبدو برهانين صحيحين لكلا الاحتمالين . و البرهانان مشوقان ، ويحتاجان في تفهمهما إلى التركيز ، لكنهما ليسا طويلين ، و فهمهما ليس صعبا .

أما بالنسبة للبرهان الأول فسنبدأ بتحليل فكرة متوالية لا نهائية من السنين (أو الأيام أو أى فترات متناهية متساوية من الزمن) . مثل هذه المتوالية اللانهائية من السنين لا بد أن تكون متوالية تمضى وتمضى إلى الأبد دون ما نهاية . هي لا يمكن أن تكتمل : فالمتوالية المكتملة أو المنقضية من السنين إنما تتناقضُ التعريف . حاجُ كانط في البرهان الأول بأن العالم لا بد أن تكون له بداية في الزمان وإلا كان علينا أن نقول، في هذه اللحظة ، إن عدداً لانهائياً من السنين لا بد وأن قد انقضى ، وهذا مستحيل . و هذا ينهى البرهان الأول .

نبدأ البرهان الثانى بتحليل فكرة زمانٍ فارغٍ تماما - الزمان قبل أن يكون هناك عالم . مثل هذا الزمان الفارغ - الذي لا يوجد فيه شيء البتة - هو بالضرورة زمان لا يمكن أن نميز فيه بين فترة زمنية و أخرى عن طريق علاقتهما الزمانية مع الأشياء

والوقائع ، فليس ثمة أشياء ولا وقائع على الإطلاق . تأمل الآن آخر فترة في الزمن الفارغ - الفترة قبل بدء العالم مباشرة . الواضح أن هذه الفترة تتميز عن كل الفترات السابقة بأن لها علاقة زمنية وثيقة بواقعة - نقصد واقعة بداية العالم . لكن المفروض أن هذه الفترة فارغة ، وهذا تناقض في التعريف . حاج كانب في برهانه الثاني هذا بأن العالم لا يمكن أن تكون له بداية في الزمان وإلا لكانت هناك فترة زمان فارغة - تلك اللحظة السابقة مباشرة لبدء العالم - لكنها تتميز رغم ذلك بعلاقتها الزمنية بواقعة في العالم . وهذا مستحيل .

هنا صدام بين برهانين . أطلق كانب على هذا الصدام اسم " المناقضة " . لن أزعجكم هنا الآن بالمناقضات الأخرى التي وقع كانب في شركها - كذلك المتعلقة بحدود الكون في الفضاء .

٤- الفضاء و الزمن

أي درس تلقاه كانب من هذه المناقضات المحيرة ؟ لقد استنبط أن أفكارنا عن الفضاء والزمان غير قابلة للتطبيق على الكون ككل . يمكننا بالطبع أن نطبق فكرتي الفضاء والزمن على الأشياء الفيزيائية العادية وعلى الأحداث الفيزيائية . لكن الفضاء والزمان ذاتهما ليسا أشياء ولا أحداث : لا يمكن أن نلاحظهما : إنهما أكثر مرونة . إنهما إطار للأشياء والأحداث . أشياء تعمل كنظام لحفظ الملاحظات ، إن الفضاء والزمان ليسا جزءاً من عالم الأشياء والأحداث الواقعي التجريبي ، إنما هما جزء من معدتنا العقلية ، الجهاز الذي نفهم به العالم . واستعمالهما الصحيح هو كنوآت مراقبة : فعندما نراقب أي حدث ، فإننا - كقاعدة - نقوم بتحديد موقعه ، على الفور وحسباً ، في ترتيب مكاني زمني . وعلى هذا فمن الممكن أن نصور الفضاء ١١ والزمن كإطار مرجعي لا يرتكز على الخبرة ، وإنما يُستخدم حسباً في الخبرة ويلائمها تماماً . هذا هو السبب فيما يحدث من مشاكل إذا نحن أسأنا تطبيق فكرتي الفضاء والزمن عند استخدامهما في مجال يتجاوز كل خبرة ممكنة - كما فعلنا في برهانينا عن الكون ككل .

اختار كانط لهذه النظرة التي عرضتها حالاً ، اختار اسماً قبيحاً ومضلاً على نحو مضاعف : " المثالية المتعالية " . وسرعان ما ندم على ذلك . لقد جعل هذا الاسم الناس يعتقدون أنه مثالي ، بمعنى أنه ينكر واقع الأشياء الفيزيقية : أنه يقول إن الأشياء الفيزيقية ليست سوى أفكار . أسرع كانط ليبين أنه إنما ينكر أن الفضاء والزمن أشياء تجريبية وواقعية - تجريبية وواقعية بالمعنى الذي تكون فيه الأشياء الفيزيقية و الأحداث تجريبية وواقعية . وسدّى ضاع احتجاجة . لقد حدد أسلوبه الصعب مصيره : لقد نصب أباً للمثالية الألمانية . و أنا أقترح أن الوقت قد حان لتقويم ذلك . لقد أصر كانط دائماً على أن الأشياء الفيزيقية في الفضاء والزمان أشياء واقعية . أما بالنسبة لتأملات المثاليين الألمان الميتافيزيقية الطائشة الغامضة ، فإن كانط قد اختار عنوان كتابه (نقد العقل الخالص) ليعلم به هجوماً نقدياً على كل أمثال هذا الاستدلال النظري . ذلك أن ما ينقده كتاب *النقد* هو العقل الخالص ، إنه ينقد ويهاجم كل استدلال عن العالم " خالص " ، خالص بمعنى أن الخبرة الحسية لا تلوثه . هاجم كانط العقل الخالص بأن أوضح أن الاستدلال الخالص عن العالم لا بد دائماً أن يورطنا في مناقضات . كتب كانط كتاب *نقد العقل الخالص* ، وقد حفزه هيوم ، كي يؤكد أن حدود الخبرة الحسية هي حدود كل استدلال حصيف عن العالم .

٥- ثورة كانط الكوبرنيكية

تعرّز إيمان كانط بنظريته عن الفضاء والزمن كإطار مرجعي حسي ، عندما وجد بها المفتاح لحل مشكلة أخرى - مشكلة صحة النظرية النيوتونية التي كان يعتقد في صديقها الخالص الذي لا يرقى إليه الشك - مثله مثل كل معاصريه من الفيزيائيين : شعر بأنه من غير المعقول أن تكون هذه النظرية الرياضية المضبوطة مجرد نتيجة لملاحظات متراكمة . لكن ، ماذا عساه يكون أساسها ؟ اقترب كانط من هذه المشكلة بأن تأمل في البداية وضع الهندسة . قال إن هندسة اقليدس ليست مبنية على الملاحظات ، إنما على حدسنا للعلاقات الفراغية . يقع العلم النيوتوني في نفس

الموقف . فعلى الرغم من أن الملاحظات تعضده ، إلا أنه ليس نتيجة لهذه الملاحظات إنما هو نتيجة لطرقنا في التفكير ، محاولتنا لترتيب بيانات حواسنا ، لتفهمها ، ولهضمها ذهنيا . ليس الأمر إذن أمر بيانات حواسنا إنما هو عقلنا ، تنظيم الجهاز الهضمي لعقلنا ، الجهاز المسئول عن نظرياتنا . إن الطبيعة كما نعرفها ، بنظائرها وقوانينها ، هي في معظمها ناتج للأنشطة التمثيلية والتنظيمية لعقلنا ، أو ، كما وضعها كانط في صياغته المدهشة " إن عقلنا لا يستل القوانين من الطبيعة ، إنما هو يفرض قوانينه على الطبيعة " .

هذه الصياغة تلخص الفكرة التي أطلق عليها كانط مبتهجا اسم " ثورته الكوبرنيقية " . وكما عبر عنها كانط : عندما وجد كوبرنيك أن ليس ثمة تقدم قد أحرزه بنظرية السماوات الدوارة ، قلب المائدة - إذا سمع لنا القول - ليتخطى عقبته : افترض أن السماوات ليست هي التي تدور بينما نحن الملاحظين وقوف ، إنما نحن الملاحظين من يدور و السماوات من حولنا واقفة . قال كانط إن مشكلة المعرفة العلمية يمكن أن تحل بنفس الطريقة - مشكلة كيف يكون العلم المضبوط (كنظرية نيوتن) ممكنا ، وكيف أمكن لنا أن نتوصل إليه . علينا أن نتخلى عن الرؤية القائلة إننا ملاحظون سلبيون ننتظر من الطبيعة أن تطبع انتظامها علينا . إنما علينا أن نتبنى الرؤية بأننا إذ نستوعب بيانات إحساساتنا نقوم فعلاً بفرض نظام عقلنا وقوانينه عليها . إن الكون يحمل بصمات عقلنا !

وبتاكيد على الدور الذي يلعبه المراقب ، الباحث ، المنظر ، تمكن كانط من خلق انطباع يتعذر محوه ، ليس فقط على الفلسفة و إنما أيضا على الفيزياء والكوزمولوجيا . خلق مناخا كانطيا من الفكر كان من الصعب دونه أن تظهر نظريات آينشتاين أو بوهر . ولقد نقول إن إدينجتون كان كانطيا في بعض النواحي أكثر من كانط نفسه . بل ومن الممكن أن يقبل حتى من لا يستطيعون تتبع كانط على طول طريقه (مثلى) ، أن يقبلوا رؤيته بأن المجرب لا يجب أن ينتظر حتى تقبل الطبيعة أن تكشف عن أسرارها ، إنما عليه أن يطلب منها ذلك . عليه أن يستجوب الطبيعة في ضوء شكوكه ، وحده ، ونظرياته ، وإلهاماته . هنا في رأيي فلسفية مدهشة . إنها تجعل من

الممكن أن ننظر إلى العلم - نظريا كان أو تجريبيا - على أنه إبداع بشري ، وأن فنظر إلى تاريخه على أنه جزء من تاريخ الأفكار ، على نفس مستوى تاريخ الفن أو الأدب .

هناك في صيغة كانط للثورة الكوبرنيكية معنى ثانٍ مُضمَّن أكثر إثارة ، معنى ربما قد يشير إلى تأرجح في موقفه تجاهها . فتورة كانط الكوبرنيكية تحل مشكلة بشرية نشأت عن ثورة كوبرنيك نفسه . جرد كوبرنيك الإنسان من وضعه المحوري في العالم الفيزيقي . لقد جعلت ثورة كانط الكوبرنيكية هذا الأمر سائغا : لقد أوضحت لنا ليس فقط أن موقعنا في الكون المادي لا علاقي ، وإنما أيضا - بمعنى ما - أننا نستطيع القول بأن الكون يدور حولنا . إنما نحن من يُنتج النظام الذي نجده في الكون - أوجزا منه على الأقل . إنما نحن من يخلق معرفتنا عنه . إنما مكتشفون : والاكتشاف فن إبداعي !

٦- مذهبُ استقلال الذات

أتحول الآن من كانط الكوزمولوجي فيلسوف المعرفة و فيلسوف العلم ، إلى كانط المعلم الأخلاقي . لا أعرف إن كان أحد قد لاحظ أن الفكرة الأساسية في أخلاقيات كانط ترقى إلى ثورة كوبرنيكية أخرى تناظر في كل النواحي الثورة التي وصفناها حالا . ذلك أن كانط يجعل الإنسان هو المُشرِّع للأخلاقيات ، تماما مثلما جعله المُشرِّع للطبيعة . إنه بهذا يعيد للإنسان وضعه المركزي في عالمه الأخلاقي وعالمه الفيزيقي على حد سواء . أُنسَنَ كانط الأخلاقيات مثلما أنسن العلم .

إن ثورة كانط الكوبرنيكية في مجال الأخلاقيات مضمَّنة في مذهب عن استقلال الذات - المذهب الذي يقول إننا لا يمكن أن نقبل أمر سلطة ما ، مهما علا شأنها ، على أنه الأساس النهائي للأخلاقيات . فإذا ما واجهنا أمرٌ من سلطة ، أصبحت مسئوليتنا أن نقرر ما إذا كان هذا الأمر أخلاقيا أو غير أخلاقي . قد يكون للسلطة القدرة على تنفيذ أوامرها بالقوة ، وقد لا نمتلك القدرة على المقاومة . لكن ، ما لم يكن ثمة مانع جسدي يحول دون أن نختار ، فإن المسئولية تبقى على كاهلنا . إن قرار ما

إذا كنا سنطيع الأمر هو قرارنا - إننا من يقرر ما إذا كنا سنقبل السلطة .

بجساسة حمل كانط هذه الثورة إلى مجال الدين . إليك فقرة تلفت النظر :
بقدر ما قد تروعك كلماتي ، لا تلغتنى إذا أنا قلت : إن كلامنا يخلق ربه . بل
إن عليك - أخلاقيا - أن تخلق ريك ، كي تعبد فيه خالقك . ذلك أنه بطريقة أو
بأخرى لابد أن يُكشَف لك النقاب عن معبودك بل وحتى ، عندما يُفصح
لك عن ذاته : فقلت من سيحكم إذا ما كان (ضميرك) سيسمح لك بأن
تؤمن به ، وأن تقسمه .

لا تنحصر النظرية الأخلاقية عند كانط في التصريح بأن ضمير الفرد هو
سلطته الأخلاقية ، إنما هو يحاول أيضا أن يخبرنا بما قد يطلبه ضميرنا منا ، وهو
يقدم بضع صيغ لهذا القانون الأخلاقي . من هذه الصيغ : " عليك أن تعتبر أن كل
شخص هو هدف في ذاته ، و لا تستخدمه أبدا كمجرد وسيلة لأهدافك " . يمكننا أن
نُجمل روح أخلاقيات كانط في هذه الكلمات : كن حرا و لا تخش ؛ واحترم حرية
الغير .

وعلى أساس من هذه الأخلاقيات أقام كانط أهم نظرياته عن النولة ، ونظريته
في القانون الدولي . طالب بعصبة للأمم ، أو اتحاد فيدرالي من الدول ، تكون مهمته
في النهاية هي المناداة بالسلام وصوته - السلام الأبدى على الأرض .

حاولت أن أرسم في خطوط عريضة فلسفة كانط عن الانسان وعالمه ، وأهم
اثنين من إلهاماته : الكوزمولوجيا النيوتونية و أخلاقيات الحرية ، الإلهامين اللذين أشار
إليهما كانط عندما تحدث عن السماء ذات النجوم من فوقنا وعن القانون الأخلاقي
بداخلنا .

فإذا عدنا إلى الware كي نصل إلى رؤية أقدم لدور كانط التاريخي ، فلنا أن
نقارنه بسقراط . اتهم كلاهما بإفساد دين الدولة ، وإفساد عقول الشباب . وكلاهما
أنكر التهمة . وكلاهما وقف يدافع عن حرية الفكر . كانت الحرية عندهما تعني أكثر من
غياب الاكراه . كانت عندهما طريقة للحياة .

ومن هنا ع سقراط ، ومن موته ، بزغت فكرة جديدة عن الانسان الحر : فكرة

عن إنسان لا يمكن قهر روحه ، عن إنسان حر لأنه مكتفٍ ذاتيا ، إنسان ليس في حاجة إلى إكراه لأنه يستطيع أن يحكم نفسه و أن يقبل بحرية حكم القانون .

و إلى فكرة سقراط هذه عن الكفاية الذاتية ، التي تشكل جزءا من إرثنا الغربي،
أضاف كانط معنى جديدا في مجال المعرفة والأخلاقيات . ثم انه قد أضاف أيضا
إليها فكرة مجتمع من البشر الأحرار - من كل البشر . ذلك أنه قد بين أن كل إنسان
حر ، ليس لأنه قد ولد حرا ، بل لأنه قد وُلِدَ و على كتفيه عبء القرار الحر .

التحرير من خلال المعرفة

تؤخذ فلسفة عمانويل كانط و معها فلسفته للتاريخ ، فى ألمانيا ، على أنها فلسفة قد مضى زمانها ، أنها قد بطلت على أيدي هيجل و أتباعه . ولربما كان هذا راجعا إلى ما تميز به كانط - أعظم الفلاسفة الألمان طرا - من عقلية فذة و منزلة أخلاقية رفيعة ؛ ذلك أن العظمة الهائلة لمنجزاته كانت شوكة فى جسد خلفائه الأقل منزلة ؛ حتى أن فيخته ، ومن بعده هيجل ، حاولا أن يحللا هذه المسألة المثيرة بأن يقنعا العالم بأن كانط لم يكن أكثر من مجرد واحد من أسلافهما . لكن كانط لم يكن كذلك . لقد كان معارضا عنيدا للحركة الرومانسية بأكملها ، و لاسيما للفيخته ؛ كان كانط بحق هو آخر الكبار الذين ناصروا تلك الحركة التى طالما ألعنت : حركة التنوير . فى مقال مام له عنوانه " ما التنوير ؟ " كتب كانط عام ١٧٨٥ يقول :

التنوير هو تحرير الانسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه . وهذه الحالة ترجع إلى عجز عن استخدام ذكائه دون توجيه خارجي . إننى أقول إن حالة الوصاية هذه مفروضة ذاتيا إذا كانت ناجمة ، ليس عن افتقار إلى الذكاء ، وإنما عن نقص فى شجاعة الفرد أو فى تصميمه على استخدام ذكائه دون مساعدة من قائد . اسمعنى . تشجع واستخدم ذكاءك أنت ! إن هذا فى التنوير هو وصيحة الحرب !

* حديث بالالمانية بثته شبكة الاذاعة البافارية فى فبراير ١٩٦١ فى سلسلة أحاديث " عن معنى التاريخ " .

تشرح هذه الفقرة من مقالة كانط الفكرة المركزية للتطوير كما يراها : كانت هي فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة .

اعتبر كانط أن هذه الفكرة - فكرة تحرير الذات أو تحرير النفس من خلال المعرفة - هي مهمته ودليله عبر حياته ؛ وعلى الرغم من أنه كان مقتنعا بأن هذه الفكرة قد تخدم كإلهام لكل من يمتلك الذكاء اللازم ، فإنه لم يقع في خطأ اقتراح أن نعتبر أن تحرير النفس من خلال المعرفة - أو غير هذه من الأنشطة العقلية - هو المعنى أو الهدف الكامل لحياة الإنسان . و الحق أن كانط لم يكن في حاجة إلى مساعدة من الرومانسيين كي ينقد العقل الخالص ، لا ولا احتياج من يذكره منهم ، ليدرك أن الإنسان ليس عقليا خالصا ؛ ثم أنه أدرك أن المعرفة العقلية فحسب ليست هي أفضل ما في حياة الإنسان ولا هي أكثر ما فيها جلالا . كان من المؤمنين بالتعددية ، ممن يعتقدون في تعدد الخيرات البشرية وفي تنوع الأهداف البشرية ، ولأنه كان تعدديا فقد آمن بالمجتمع المفتوح - مجتمع تعددي يحقق المعيار الذي وضعه : " لتكن حرا ، وتحترم حرية الآخرين واستقلالهم ، فإن كرامة الإنسان تكمن في حرية ، وفي احترامه لمعتقدات الآخرين المستقلة والمستولة - لاسيما إذا كانت هذه بعيدة كل البعد عن معتقداته " . على أنه قد رأى أن التعلم العقلي الذاتي ، أو تحرير الذات من خلال المعرفة - وعلى الرغم من اعتقاده في التعددية - رأى فيه مهمة لا غنى عنها من وجهة النظر الفلسفية ؛ مهمة تتطلب من كل فرد فعلا مباشرا هنا ، الآن ، ودائما . ذلك أنه من خلال نمو المعرفة فحسب ، يمكن للعقل أن يتحرر من استعباده الروحي : استعباد التحامل ، والأصنام ، والأخطاء التي يمكن تجنبها . وعلى هذا فإن مهمة تعليم الذات في رأيه ، وعلى الرغم من أنها مؤكدة لا تفسد معنى الحياة ، يمكن أن تسهم في رأيه إسهاما حاسما نحو هذا المعنى .

إن التناظر بين التعبيرين " معنى الحياة " و " معنى التاريخ " أمر يستحق التفحص ؛ لكنني سأقتصر أولاً غموض كلمة " معنى " في التعبير " معنى الحياة " . يُستخدم هذا التعبير أحيانا ليعني شيئا خبيثا أعمق - شيئا كالمعنى الخبيث للإبجيرام أو للقصيدة أو للكُورس الغامض في فاوست جوته . لكن حكمة بعض الشعراء

بل وربما بعض الفلاسفة أيضا قد علمتنا أن عبارة " معنى الحياة " يمكن أن تُفهم بطريقة مختلفة ؛ أن " معنى الحياة " قد لا تعنى شيئا مخبوءاً ، أو ربما قابلاً للكشف ، بقدر ما تعنى شيئا يمكن أن نثرى به حياتنا بأنفسنا . إننا نستطيع أن نضفى على حياتنا معنى من خلال عملنا ، من خلال سلوكنا النشط ، من خلال طريقتنا فى الحياة ، ومن خلال الموقف الذى نتخذه نحو أصدقائنا و اخوتنا فى البشرية ونحو العالم . (طبيعى أن فى قدرتنا على إثراء حياتنا بهذه الطريقة ما قد يَفْجُؤنا ككشف خضير) .

بهذه الطريقة يتحول البحث عن معنى الحياة إلى سؤال أخلاقى - إلى السؤال " أية مهام ساقترها لنفسى كى أجعل لحياتى معنى ؟ " أو كما قالها كانط : " ماذا على أن أفعل ؟ " . سنجد بعضنا من الاجابة على هذا السؤال فى أفكار كانط عن الحرية والاستقلال الذاتى ، و عن تعددية لا تقيدها إلا فكرة المساواة أمام القانون والاحترام المتبادل لحرية الآخرين ، أفكاره - مثل فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة - التى يمكن أن تضفى معنى على حياتنا .

يمكن أن نفهم تعبير " معنى التاريخ " بطريقة معاكسة . كثيراً ما يفسر هذا التعبير هو الآخر ليعنى شيئاً سورياً أو خبيثاً يشكل الأساس لمجرى تاريخ العلم ؛ أو ربما ليعنى اتجاهها خفياً أو ميلاً ثورياً متصلاً فى التاريخ ؛ أو هدفاً يكبح العالم نحوه . لكننى أعتقد أننا ننسى الفهم بالبحث عن المعنى الخفى للتاريخ مثلاً البحث عن المعنى الخفى للحياة : فبدلاً من البحث عن معنى للتاريخ مخبوء خفى ، علينا أن نعمل كى نمنحه معنى . نستطيع أن نحاول أن نعطي هدفاً للتاريخ - ومن ثم لأنفسنا . بدلاً من البحث عن معنى عميق خفىء فى التاريخ السياسى ، يمكننا أن نسال أنفسنا : أية أهداف للتاريخ السياسى يمكن أن تكون لها قيمة وإنسانية : أهداف ملائمة تفيد البشرية .

إن دعوى الأولى هى إذن أن علينا أن نرفض التحدث عن معنى التاريخ وكأن هناك شيئاً مخبوءاً داخله ، أو وكأن هناك درساً أخلاقياً مخبوءاً فى تراجميديا التاريخ المقدسة ، أو وكأن ثمة اتجاهها تطورياً للتاريخ أو قوانينها له ، أو عن أى معنى آخر قد يكتشفه كبير مؤرخ أو فيلسوف أو زعيم دينى .

دعوى الأولى إذن دعوى سلبية . إننى أؤكد ألا شيء معنى خفيا فى التاريخ ، وأن المؤرخين والفلاسفة الذين يؤمنون بأنهم قد اكتشفوا مثل هذا المعنى ، إنما يخدعون أنفسهم (و الآخرين) .

لكن **دعوى الثانية** ايجابية جدا . إننى أؤمن بأن علينا أن نحاول أن نمنع التاريخ السياسى معنى - أو بالأحرى العديد من المعانى ؛ معانى ملائمة للبشر وجديرة بهم .

بل و أمضى لأبعد حتى من هذا . فدعوى الثالثة هى أننا نستطيع أن نتعلم من التاريخ : إن محاولة منح التاريخ معنى أخلاقيا ، أو محاولة تنصيب أنفسنا مصلحين أخلاقيين متواضعين ، هذه المحاولة لا يلزم أن تكون عقيمة . على العكس من ذلك ، إننا أبدأ أن نفهم التاريخ إذا بخسنا قدر القوة التاريخية للأهداف الأخلاقية . لاشك أن هذه كثيرا ما أدت إلى نتائج وخيمة لم يرها أول من فكر فيها . لكننا قد اقتربنا - أكثر من أى جيل مضى - فى بعض النواحي إلى أهداف و مثل التتوير كما صورتها الثورة الأمريكية أو كانط . و على وجه الخصوص ، فإن فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة ، وفكرة المجتمع التعددى أو المفتوح ، و فكرة إنهاء التاريخ الرهيب للحروب بإقامة عدل سرمدى ، هذه الأفكار ، و على الرغم من أنها لا تزال مثلاً عليا بعيدة المنال ، قد أصبحت الهدف و الأمل للغالبية العظمى منا .

عندما أقول إننا قد اقتربنا من هذه الأهداف فإننى بالطبع لا أجازف بالتنبؤ بأننا سنبلغها قريبا أو أبداً . فالأؤكد أننا قد نفشل . إننى اعتقد على الأقل أن فكرة السلام - تلك التى حارب من أجلها إراسموس روتردام ، و عمانويل كانط ، وفريدريخ شيلر ، و بنتهام ، و ميل و اتباعه ، و سبنسر ؛ و فى ألمانيا بيرتا فون شتوتتر وفريدريخ فيلهلم فورستر - هذه الفكرة قد غدت اليوم و قد سلّم بها هدفاً للسياسة الدولية : دبلوماسيو و ساسة كل الدول المتحضرة . إن هذا أكثر مما توقعه هؤلاء المدافعون الكبار عن فكرة السلام ، وهو أكثر مما كان لنا أن نتوقع حتى منذ خمسة وعشرين عاما .

وهذا النجاح العظيم ، باعتراف الجميع ، ليس سوى نجاح جزئى ، لم تحققه أفكار إراسموس أو كانط بقدر ما حققه إدراكنا بأن الحرب النووية ستقضى على البشرية . لكن هذا لا يغير من حقيقة أن السلام قد اعترف به الآن على وجه العموم ، وبمراعاة هدفا سياسيا لنا ، وأن الصعوبات التى نواجهها إنما تعزى فى الأساس إلى فشل الدبلوماسيين والسياسيين حتى الآن فى التوصل إلى وسيلة لتحقيقه . لا يمكننى أن أناقش هذه الصعوبات هنا ، لكن الشرح المفصل للدعوى الثلاث ومناقشتها قد يمكننا من فهم هذه الصعوبات وتقدير أهميتها .

إن *دعوى الأولى* ، التأكيد السلبي على أنه ليس ثمة معنى خبيء فى التاريخ السياسى - ليس ثمة معنى نفتش عنه ونكتشفه ، لا وليس ثمة اتجاه خبيء للتاريخ - هذا التأكيد يتعارض مع *نظريات التقدم* العديدة للقرن التاسع عشر ، نظريات كومت وهيجل وماركس مثلا ، ثم أنه يتعارض أيضا مع نظرية أوزفالد شبينجلر فى القرن العشرين عن *تدهور الغرب* ، وكذا مع النظريات الكلاسيكية عن *العورات* التى اقترحها - مثلا - أفلاطون ، وچيرفانى باتيستنا فيكو ، ونيشه ، وآخرون .

وأنا أعتبر أن هذه النظريات نظريات عديدة تتشبه بأراء خاطئة ، بل هى حتى نظريات حمقاء بشكل ما . ذاك لأنها تجيب على سؤال صيغ صياغة خاطئة . إن أفكارا مثل " التقدم " و " التدهور " و " التراجع " ، إنما تتضمن أحكاما قيمية ؛ وعلى هذا فكل هذه النظريات سواء أكانت تنبأ بالتقدم أو التراجع التاريخى ، أو كانت تنبأ ببؤسة تتألف من تقدم وتراجع - كلها لابد بالضرورة أن يكون مرجعها مقياساً للقيم . ومقياس القيم هذا قد يكون أخلاقيا ، أو اقتصاديا ، أو ربما جماليا أو فنيا - وداخل مجال القيمتين الأخيرتين قد يشير المقياس إلى الموسيقى أو التصوير الزيتى أو العمارة أو الأدب . وقد يشير المقياس أيضا إلى عالم العلم أو التكنولوجيا . ثمة مقياس آخر للقيم قد يركز على احصائيات عن الصحة ونسبة الوفيات ، و ثمة آخر يركز على الأخلاقيات . الواضح الجلى أننا قد نتقدم فى واحد أو أكثر من هذه المجالات ، و *فى نفس الوقت* ، نتأخر فى آخر ونصل إلى الحضيض . (ففى ألمانيا مثلا وقت ظهور أعمال باخ الرائعة ، ١٧٢٠ - ١٧٥٠ ، لن نجد أية أعمال أدبية أو تصويرية رائعة) .

والعادة أن يُدفع ثمن التقدم في بعض المجالات - قل مثلاً مجال الاقتصاد أو القيم - بالتراجع في غيرها ؛ مثلما يكون ثمن التقدم في سرعة العريات وانتشارها و عددها ، على حساب الأمان .

إن الصحيح بالنسبة لادراك القيم التكنولوجية أو الاقتصادية صحيح بالطبع أيضاً بالنسبة لبعض القيم الأخلاقية ، و خصوصاً بالنسبة للمسلمات الأساسية للحرية و الكرامة الانسانية . لقد شعر الكثيرون من مواطني الولايات المتحدة بأن استمرار العبودية في الولايات الجنوبية أمر لا يطاق ، وأنه لا يتفق مع ما يطليه ضميرهم ، وكان عليهم أن يدفعوا ثمن تحرير العبيد حرباً أهلية من أفظع الحروب ، و تدميراً لحضارة زاهية متفردة .

كذا يُسهم تقدم العلم - و هو جزئياً نتيجةً لهدف تحرير الذات من خلال المعرفة - في إطالة حياتنا و إثرائها ؛ لكنه قد أدى إلى أن نبذل هذه الحيات تحت تهديد حرب نرية ، بل و نشك في أن رصيده قد أسهم في سعادة الانسان و في اطمئنائه .

إن حقيقة أننا نستطيع أن نتقدم ، و أن نتقهقر في نفس الوقت إنما تبين أن النظريات التاريخية للتقدم ، ونظريات التقهقر ، ونظريات الدورات ، وحتى التنبؤات بقَدْر لنا مشئوم ، كلها مما يصعب الدفاع عنه ، ذاك لأن خطأها واضح في الطريقة التي تطرح بها استنتاجها . إنها جميعاً تقع تحت مظلة نظريات العلم الزائف (كما حاولتُ أن أبين في مواقع أخرى *) . أما نظريات العلم الزائف للتاريخ هذه ، و التي أطلقت عليها اسم نظريات المذهب التاريخي ، فلها تاريخ في ذاته مثير حقاً .

ونظرية هومبروس للتاريخ - مثل سفر التكوين - ترى الوقائع التاريخية تعبيراً مباشراً للمشينة الشاذة لآلهة متقلبة المزاج شبيهة بالانسان . و مثل هذه النظريات

* في كتابي " المجتمع المفتوح و خصومه " و كتابي " لقر المذهب التاريخي "

تعارض مع مفهوم الإله الذى ساد اليهودية والمسيحية فيما بعد . لم يكن إلا كُفراً أن يُعتبر التاريخ السياسى عملاً مباشراً للإله - تاريخ اللصوصية والحرب والسلب والنهب وتاريخ وسائل التخريب المتعاطمة . إذا كان التاريخ من صنُّع إله رحيم ، فلا بد أنْ قد كانت مشيئة أن يظل مستغلقاً على فهمنا لا تُسبر أغواره . وبهذا يصبح من المستحيل علينا أن نفهم معنى التاريخ ، إذا حاولنا أن نرى التاريخ كفعل مباشر من إله رحيم . وعلى هذا فإن أى دين يحاول أن يجعل معنى التاريخ مفهوماً لنا حقاً (بدلاً من تركه مستغلقاً) لابد أن يحاول فهمه لا على أنه وحى مباشر من مشيئة إلهية عليا قادرة على كل شيء ، وإنما كصراع بين قوى طيبة وأخرى شريرة - قوى تعمل داخلنا وتعمل من خلاننا . هذا ما حاول القديس أوغسطين أن يفعله فى كتابه " مدينة الله " . لم يكن متأثراً فقط بالعهد القديم وإنما أيضاً بأقلاطون الذى فسر التاريخ السياسى على أنه دولة مدينة كانت أصلاً شمولية إلهية كاملة متناغمة انحطت أخلاقيا بسبب تدهور عرقى وما تبعه من نتائج : الطموح والأناية الدنياوية لطبقة الارستقراطية الحاكمة . ولقد كان ثمة عامل آخر هام أُرغى أعمال القديس أوغسطين ، ذلك هو العصر المانوى الذى كان يعيش به : عصر البعثة المانوية الفارسية التى فسرت العالم على أنه حلبة للصراع بين المبادئ الطيبة والخبيثة - يجسدها أورموزد وأهريمان .

قادت هذه التأثيرات القديس أوغسطين إلى وصف تاريخ البشرية كصراع بين المبدأ الطيب لمدينة الله والمبدأ الذميمة لمدينة الشيطان ، أى بين الجنة والنار . ثم أنه من الممكن أن نرد كل النظريات التالية تقريباً - ربما باستثناء بعض نظريات التقدم الأكثر سذاجة - إلى نظرية القديس أوغسطين التى تكاد تكون مانوية . ومعظم نظريات المبدأ التاريخى المعاصرة إنما تترجم ببساطة مقولاته الميتافيزيقية والدينية إلى لغة العلوم الطبيعية أو الاجتماعية ، وبذا فإنها قد لا تفعل سوى أن تستبدل بالإله والشيطان ، سلالات طيبة أخلاقيا أو بيولوجيا ؛ أو سلالات صالحة لأن تحكم ، و سلالات رديئة أو غير صالحة أخلاقيا أو بيولوجيا ، أو طبقات طيبة وطبقات سيئة - بروليتاريين ورأسماليين . (يقول خروشوف نحو عام ١٩٧٠ : " نحن الشيوعيين نعتقد أن

الرأسمالية ليست سوى جحيم حكم على الطبقة العاملة فيه بالعبودية () . وهذا لا يكاد يغير من خصيصة نظرية أوغسطين .

أما القليل الذي قد يكون صحيحاً في هذه النظريات فهو ذلك الفرض الكامن بأن أفكارنا ومثلنا هي قوى تؤثر في تاريخنا . على أنه من المهم أن ندرك أن الأفكار الطيبة والنبيلة قد يكون لها أحياناً أثر مشنوم على التاريخ ؛ و أننا من ناحية أخرى قد نجد أن شمة فكرة ، أو قوة تاريخية ، تنشد الخبيث وتنتج الطيب (وربما كان برتراند ده ماندفيل هو أول من أدرك هذا) ؛ تماماً مثلما نجد كثيراً أن الخطأ قد يؤدي إلى كشف الحقيقة .

وعلى هذا فلا بد أن نتحصن جيداً فلا ننظر إلى تاريخنا ذي التعددية كرسم أبيض وأسود ، أو كلوحة لُوئت بالألوان قليلة متقابلة ، بل و علينا حتى أن نكون أكثر انتباهاً فلا نقرأ فيه قوانين تاريخية نستخدمها في التنبؤ بالتقدم أو النورث أو مصير لنا مشنوم ، أو في أي تنبؤ تاريخي آخر مشابه .

على أن الجمهور ، للأسف ، يتوقع ويطلب - لاسيما منذ هيجل ، بل وأكثر منذ شبينجلر - أن يكون المدرسُ الحقيقي ، الحكيم أو الفيلسوف أو المؤرخ ، قادراً على أن يلعب دور الحفّار أو العراف - على أن يتنبأ بالمستقبل . أما الأسوأ فهو أن هذا المطلب يخلق نخيرته . هذا المطلب الملح قد أنتج في الواقع وفرة من القادة الملهمين ، يمكننا أن نقول دون أنحنى مبالغة إن كل مفكر ذا سمعة في أيامنا هذه يحس بالتزام لا يقاوم بأن يصبح خبيراً في فن التنبؤ التاريخي . وهذا العمق السحيق لتشاؤمه (لعدم تشاؤمه ليس إلا خرقاً لتقاليد المهنة) يواكبه تفكير عميق وقدرة لإلهاماته المبهمة على التأثير في الناس .

و أنا أعتقد أن الوقت قد حان كي نحاول أن نُبقي العِرافة حيث تنتمي : في أرض المعارض . أنا بالطبع لا أعني أن العرافين لم يتنبأوا أبداً بالحقيقة : فإذا ما حملت تنبؤاتهم من الغموض ما يكفي فإن عدد التنبؤات الصحيحة قد يفوق العدد الخاطيء منها . إن ما أؤكدُه هو أن ليس شمة وجود لمنهج علمي أو تاريخي أو فلسفي قد

يساعدنا في أن نتجت ما يشبه تلك التنبؤات التاريخية الطموحة التي تسبب شيبينجلر في زيادة المطالبة بها .

إن تحقق النبوة التاريخية أو عدم تحققها ليس أمر منهج ، لا ولا أمر حكمة أو إلهام : إنه أمر صدفة يحد . فهذه التنبؤات تعسفية عرضية غير علمية . لكن أيها قد يحرز أثرا دعائيا فعلا . فإذا ما وُجد عدد كاف من الناس يؤمنون بتدهور الغرب ، فيستدعرون الغرب ، حتى لو كان له - بغير هذه الدعاية عن تدهوره - أن يستمر في الازدهار . يمكن للأتبياء - حتى الكذابين منهم - أن يحركوا الجبال . ومثلهم أيضا الأفكار ، حتى الخاطيء منها . ولحسن الحظ أن قد نجد وقائع يمكن فيها أن نحارب الأفكار الخاطئة بأفكار صحيحة .

ساقصيح فيما يلي من أفكار متفائلة نوعا ما ؛ لكن ليس لها بالتأكيد أن تؤخذ كتنبؤات للمستقبل ، فإنا لا أعرف ماذا سيجعل لنا المستقبل ، وأنا لا أؤمن بمن يؤمنون بأنهم يعرفون . إنني متفائل فقط بالنسبة لقدرتنا على أن نتعلم من الماضي والحاضر ، أن نتعلم أن كثيرا من الأشياء الطيبة والخيبة كانت ممكنة وستظل ، وأن ليس ثمة من سبب يدعونا للتخلي عن الأمل والكفاح والعمل من أجل عالم أفضل .

كانت دعوى الثانية هي أننا نستطيع أن نمنح معنى ونعطى هدفا للتاريخ السياسي ، معنى وهدفاً أو معاني وأهداف خيرة وإنسانية .

ثمة طريقتان يمكن بهما أن يفهم إعطاء المعنى للتاريخ : أما الطريقة الأكثر أهمية وجوهرية فهي أن نقترح معنى يرتكز على أفكارنا الأخلاقية . ثمة معنى آخر أقل جوهرية للتعبير " إعطاء المعنى " ذكره تيودور ليسنج ، أحد الفلاسفة الكانطيين ، عندما وصف كتابة التاريخ بأنها " إضفاء المعنى على ما يخلو من المعنى " . كانت دعوى ليسنج (وهي دعوى أميل إلى الاتفاق معها وإن كانت تختلف عن دعوى) هي كما يلي : لقد نقرأ معنى في كتب التاريخ المدونة التقليدية على الرغم من أن التاريخ في ذاته يخلو من المعنى ؛ مثلاً بأن نسأل كيف تحركت أفكارنا - قل مثلاً فكرة الحرية وفكرة تحرر الذات من خلال المعرفة - كيف تحركت على طول

الطريق المتعرج للتاريخ . فإذا ما حرصنا على ألاّ نستخدم كلمة " تقدم " بمعنى " قانون للتقدم " فلقد يمكننا حتى أن نمنح معنى للتاريخ التقليدي بأن نسال عن مدى " التقدم " الذى حققناه ، أو عما لاقيناه من نكسات ، أو - على وجه الخصوص - عن الثمن الذى كان علينا أن ندفعه للتقدم فى اتجاهات بذاتها . ثمة جزء مما دفعناه من ثمن يُفصح عنه تاريخُ أخطائنا العديدة المفاجئة - أخطاء فى أهدافنا وأخطاء فى اختيارنا للوسائل

ثمة فكرة مماثلة عبّر عنها فى جمال هـ . أ . ل . فيشر ، المؤرخ الانجليزى الكبير الذى رفض المذهب التاريخى و معه كل القوانين المزعومة للتطور التاريخى ، والذى لم يجفل من الحكم على وقائع التاريخ من وجهة نظر نقدية و طبق عليها معيار التقدم الأخلاقى والاقتصادى والسياسى . كتب فيشر يقول :

ثمة رجال أحكم منى وأكثر ثقافة قد اكتشفوا فى التاريخ مؤامرة ، وتواترا ، ونومجا مُقدّرا إننى لا أرى سوى طارئ وراء طارئ ، ، كما تتبع الموجة الأخرى ، ليس سوى حقيقة كبرى واحدة لا يمكن أن يكون لها أية تعميمات ، لأنها متفردة - ليس سوى قاعدة واحدة مأمونة للمؤرخ : إن عليه أن يدرك لعبة الطارئ و غير المتوقع .

هنا يقرر فيشر أن ليس ثمة اتجاهات تطويرية جوهرية . لكنه يستمر قائلا :

ليس هذا مذهبٌ سخرية أو يأس . إن حقيقة التقدم مكتوبة واضحة بحروف كبيرة على صفحات التاريخ ؛ لكن التقدم ليس قانونا للطبيعة . إن ما يكسبُه جيل ، قد يفقده جيل تال .

فعلَى الرغم مما قد يحدث من حروب حمقاء وحشية أو من صراعات سياسية على السلطة ، فقد يتحقق بعض التقدم - و التقدم الذى يعنيه فيشر هنا هو التحسن فى مجالات الحرية والعدالة ، و التقدم الاقتصادى أيضا . لكن ، ليس ثمة قوانين تاريخية قد تضمن استمرار هذا التقدم ، ومن ثم فإن مصير التقدم - و معه مصيرنا - سيتوقف إلى حد كبير علينا نحن .

اقتبستُ من فيشر ليس فقط لأننى أعتقد بأنه على صواب ، بل لأننى أريد أيضا أن أبين أن فكرته عن أن التاريخ يعتمد جزئيا علينا أنفسنا هى فكرة أكثر "معنوية" ونبالة " من فكرة أن تكون للتاريخ قوانينه المُضمَّنة العصبية - سواء أكانت قوانين ميكانيكية أو جدلية أو عضوية ؛ أو أننا دمي فى مسرح عرائس تاريخى ؛ أو ضحايا لقوى تاريخية فوق بشرية ، مثل قوى الطيب و الخبيث ، أو ربما حتى ضحايا القوى الجماعية للبروليتاريين و الرأسماليين .

و على هذا فإننا نستطيع عند قراءة التاريخ و كتابته أن نمنحه معنى . لكنى أعود الآن إلى المعنى الآخر الأكثر أهمية لعبارة " إعطاء معنى للتاريخ " : أعنى فكرة أنه من الممكن أن نعين لأنفسنا مهمة ؛ ليس فقط كأفراد يعيشون حياتهم الخاصة ، وإنما أيضا كمواطنين ، وعلى وجه الخصوص كمواطنين بالعالم يرون فى تراجمها التاريخ الحمقاء أمراً لا يُحتمل ، و يرون بها دعوة أن نبذل كل ما نستطيع كى نجعل لتاريخ المستقبل معنى . و المهمة قاسية حقا ، أساساً لأن النوايا الطيبة و الإيمان الطيب قد يحرفاننا عن الطريق القويم . ولأننى أعضد أفكار التنوير ، أفكار تحرر الذات من خلال المعرفة ، أفكار العقلانية النقدية ، فإننى أشعر بضرورة أن أؤكد أن أفكار التنوير و أفكار العقلانية - حتى هذه - قد أدت إلى أوحى العواقب .

كان حكم الإرهاب فى عصر رويسبير هو الذى علم كانط - الذى رحب بالثورة الفرنسية - أن أشنع الجرائم قد تُرتكب باسم الحرية و الإخاء و المساواة : جرائم لا تختلف فى شناعتها عن الجرائم التى ارتكبت باسم المسيحية فى عصر الصليبيين ، وفى العصور المختلفة لمطاردة الساحرات و تعذيبهن ، و فى حرب الثلاثين عاما . ولقد نتعلم نحن مع كانط درساً من إرهاب الثورة الفرنسية ، درساً يصعب أن يتكرر كثيراً : إن التعصب إثم دائما ، إنه يتعارض مع مجتمع التعددية ، إن من واجبنا أن نعارضه فى شتى صوره - حتى عندما لا يكون ثمة اعتراض أخلاقى على أهدافه ذاتها ، بل و على وجه الخصوص عندما تتفق أهدافه مع أهدافنا نحن الشخصية . إن أخطار التعصب ، وواجبنا نحو معارضته تحت كل الظروف ، هما درسان من أهم الدروس التى يمكن أن نتعلمها من التاريخ .

لكن ، هل من الممكن أن نتجنب التعصب وتجاوزاته ؟ أمّا يعلمنا التاريخ الأجدى من كل المحاولات التي توجهها الأهداف الأخلاقية ، بسبب أن هذه الأهداف لا يمكن أن تلعب دورا تاريخيا إلا إذا أمّنا بها واعتقناها في تعصب ؟ أمّا يبين لنا تاريخ كل الديانات وكل الثورات أن الإيمان المتعصب بفكرة أخلاقية ، لن يحرف هذه الفكرة فقط بل إنه يحولها أكثر فأكثر إلى نقضها تماما ؟ أنه يجعلنا نفتح باسم الحرية أبواب السجون جميعا ، إنما لنفلقها على الفور ومن خلفها الأعداء الجدد لحريتنا الجديدة ؟ أنه سيجعلنا ننادي بالمساواة بين كل البشر ، وإنما أيضا بأن " بعض البشر أكثر مساواة من بعضهم " ؟ ألاست هذه المساواة إلهاً غيورا يأمرنا أن ننقل الظلم من بعض الآباء " الأقل مساواة " ليصل إلى أبنائهم حتى الجيل الثالث والرابع ؟ أمّا تجعلنا ننادي بالأخوة بين كل البشر ، وأيضاً بأننا القيمون على اخوتنا - كما لو كانت تذكرنا بأن رغبتنا في السيطرة عليهم قد يكون فيها قتلهم ؟ أمّا يعلمنا التاريخ أن كل الأفكار الأخلاقية خبيثة ، وأن أفضلها ، كثيرا ما يكون هو الأكثر خبثا ؟ أمّا نستطيع أن نتعلم من الثورة الفرنسية والروسية ، ثم مؤخراً من الثورات الأفريقية ، أن أفكار التنوير وأحلام العالم الأفضل ليست فقط مجرد هراء ، بل هي لغو إجرامي ؟

إجابتي على هذه الأسئلة موجودة في **دعوى الثالثة** : يمكننا أن نتعلم من تاريخ أوروبا الغربية والولايات المتحدة أن محاولة إعطاء تاريخنا معنى أو هدفا أخلاقيا لا يلزم دائما أن تكون عقيمة . وذلك لا يعني أننا قد حققنا يوما ما أهدافنا الأخلاقية أو أننا سنحققها يوما ما تماما . إن ما أزعجه متواضع جدا ، كل ما أقوله هو أن النقد الاجتماعي المدفوع أخلاقيا قد كان ناجحا في بعض المواقع ، وأنه كان قادرا على أن يزيل ، على الأقل في الوقت الحالي ، بعضا من أسوأ العيوب في الحياة الاجتماعية والعامّة .

هذه إذن هي **دعوى الثالثة** . وهي دعوى متفائلة من حيث أنها نفى لكل رؤى التاريخ المتشائمة . ذاك أنه من الممكن أن نقف كل نظريات التطور الدوري ، ونظريات التدهور ، إذا استطعنا نحن أنفسنا بنجاح أن نفرض على التاريخ هدفا أخلاقيا ، معنى أخلاقيا .

لكن ، ثمة متطلبات معينة محددة تماما لفرض هذه الاهداف الاخلاقية ،
للتحسين الناجع للعلاقات الاجتماعية . لم تُكَلَّل المثل الاخلاقية و النقد الاجتماعي
بالنجاح إلا عندما تعلم الناس أن يحترموا آراءَ تختلف عن آرائهم ، وأن يتصفوا
بالرزانة و الواقعية في أهدافهم السياسية : عندما تعلموا أن محاولة إقامة الجنة على
الأرض قد تتجح لاشك في أن تحيل الأرض إلى جحيم بالنسبة لاختوتنا في البشرية .

كان أول من تعلم هذا الدرس من الدول هما سويسره و انجلترا ، حيث أدت
المحاولات اليوتوبية لإقامة الجنة على الأرض إلى خيبة الامل .

لم تتسبب الثورة الانجليزية – أولى الثورات الكبيرة الحديثة – في إقامة الجنة ،
و إنما في إعدام الملك تشارلس الأول و في دكتاتورية كرومويل . و بعد أن خابت آمال
انجلترا ، تعلمت الدرس : تحوات لتؤمن بالحاجة إلى حكم القانون . و تعثرت على
صخرة هذا الموقف محاولة جيمس الثاني إعادة إدخال الكاثوليكية بالقوة إلى انجلترا .
و بعد أن أنهك الصراعُ الديني و المدني انجلترا ، أصبحت مستعدة لأن تسمع من لوكه
و غيره من رواد التنوير ، مجادلاتٍ عن التسامح الديني ، و أن تقبل مبدأ أن الدين
المفروض بالقوة لا قيمة له : فلقد قُوِّجَ الناس إلى الكنيسة ، لكن لا يجب أن تحاول
أن تدفعهم إليها بالقوة ضد قناعاتهم (كما قال البابا إنوسنت الحادي عشر) .

و لقد تمكنت الثورة الأمريكية من تجنب شرك التعصب و التصلب .

يصعب أن نتصور أن الصدفة هي السبب في أن تكون سويسره و انجلترا
وأمريكا – وكلا دول مرت ببعض الخبرات السياسية المخيبة للآمال – هي الدول التي
نجحت بالاصلاح الديمقراطي في تحقيق أهداف سياسية أخلاقية لم يكن من الممكن
انجازها بالثورة و التعصب و الدكتاتورية و استخدام العنف .

على أية حال ، إن لنا أن نتعلم ، ليس فقط من تاريخ الديمقراطيات المتحدة
بالانجليزية ، و إنما أيضا من تاريخ سويسره و الدول الاسكندنافية ، أن نتعلم أننا
نستطيع أن نصنع بأنفسنا أهدافا ، و أننا قد نحققها أحيانا – طالما لم تكن هذه
الاهداف فضفاضة جدا أو ضيقة جدا ، و إنما بُرِّت بروح تعددية – نعى أنها تتضمن

احتراما لحرية اعتقادات الناس من كل صنف ، بأرائهم و معتقداتهم الواسعة التباين .
وهذا يبين أنه ليس من المستحيل أن نعطي معنى لتاريخنا السياسى ، وهذا بالتحديد
هو **دعوى الثالثة** .

فى رأى أن المدرسة الرومانسية وانتقاداتها للتتوير كانتا هما السطحيتين ، لا
التتوير ، بالرغم من أن اسم التتوير قد أصبح مرادفا للسطحية . لقد أُنْهَمَ كانط
والتتوير بالسطحية و السذاجة لأنهما أخذاً مأخذ الجد مَثَلُ الحرية ، ولأنهما أَمَنَّا بأن
فكرة الديمقراطية هى أكثر من مجرد ظاهرة تاريخية عابرة . ونحن نسمع الكثير فى
أيامنا هذه عن أن هذه الأفكار ، بالضرورة ، مؤقتة سريعة الزوال . ولكن ، بدلاً من
تفسير ضرورة زوالها و التنبؤ بتدهورها الوشيك ، ربما كان من الأفضل أن نحارب
من أجل بقائها . لقد أثبتت هذه الأفكار حيويتها و قدرتها على تحمل أقسى الهجمات :
كما اتضح أيضاً أنها توفر الإطار اللازم لمجتمع تعددى (مثلما تصور كانط) ،
والعكس بالعكس : فالمجتمع التعددى هو الإطار الضرورى لتحقيق المعانى والأهداف
السياسية ؛ الإطار لأية سياسة تتجاوز الحاضر المباشر ؛ الإطار لأية سياسة تجد
معنى لتاريخنا الماضى وتحاول أن تعطي معنى لتاريخنا الحاضر والمستقبل .

يشترك التتوير و الرومانسية فى نقطة هامة : كلاهما يرى أن تاريخ البشرية هو
أساساً تاريخ أفكار و معتقدات متنافسة : تاريخ صراعات ايديولوجية . يتفقان فى هذا
الخصوص . لكنهما يختلفان تماماً فى موقفهما من هذه الأفكار . تقدر الرومانسية قوة
الإيمان فى حد ذاته : تقدر قوته و عمقه ، بعيداً عن موضوع **حقيقته** . هذا على ما
يبدو هو السبب الواقعى فى ازدهار المدرسة الرومانسية ، للتتوير . ذلك أن التتوير
يرتاب فى الإيمان وقوة الإيمان . فعلى الرغم من أن التتوير يقول بالتسامح بل
وباحترام إيمان الغير ، إلا أن أعلى قيمة هى الحقيقة لا الإيمان . وهو يقول بأن هناك
شيئاً اسمه الحقيقة المطلقة ، حتى ولو كانت مجهولة لدينا ، و أننا نستطيع أن نقترّب
منها بتصحيح أخطائنا . هذه فى الواقع هى الدعوى الأساسية لفلسفة التتوير ، وفيها
يكن أكبر الفروق بينها و بين النسبوية التاريخية للرومانسيين .

لكن الاقتراب من الحقيقة ليس سهلاً . ثمة طريق واحد إليها : الطريق من خلال الخطأ . إنا لا نتعلم إلا من أخطائنا ، و من سیتعلم هو من لديه الاستعداد أن يقدر بل وأن يبجل أخطاء الآخرين ويعتبرها درجات يرتقيها في اتجاه الحقيقة ، و من يبحث عن أخطائه هو : من يحاول أن يجدها ، لأنه إن يحرر نفسه إلا إذا أدركها .

و على هذا فإن فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة ليست هي نفس فكرة سيطرتنا على الطبيعة . فالأولى هي فكرة التحرر الروحي للذات من الخطأ ، من الخرافات و من الأصنام الكاذبة . إنها فكرة التحرر الروحي للذات و نموها من خلال نقد الفرد لأفكاره – و إن كان سيحتاج دوماً إلى نقد الآخرين .

نرى إذن أن التنوير لا يرفض التعصب و صور الاعتقاد المتعصبة لأسباب نفعية خالصة ، لا و لأنه قد وجد أنه يستطيع بموقف أكثر رزانة أن يبلغ نتائج أفضل في السياسة و الأمور العملية – إن رفضه هو النتيجة الطبيعية لفكرة أن علينا أن نبحث عن الحقيقة بنقد أخطائنا . و النقد الذاتي هذا ، و تحرر الذات هذا ، لا يكونان إلا في مجتمع تعددي ، معنى في مجتمع مفتوح يحتمل أخطاءنا مثلاً يحتمل أخطاء الآخرين .

إن فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة – التي كانت الفكرة الرئيسية للتنوير – هي في ذاتها عذو قوي للتعصب ، ذلك لأنها تجعلنا نحاول جهدنا أن نفصل أنفسنا من أفكارنا ذاتها ، أو حتى أن نعزل أنفسنا عنها (حتى يمكن أن ننظر إليها نظرة نقدية) بدلاً عن توحيدها بها . و إدراكنا للقوة التاريخية للأفكار ، القوة الغامرة أحياناً ، يعلمنا مدى أهمية أن نحرر أنفسنا من التأثير الطاغى للأفكار الزائفة أو الخاطئة . علينا – لمصلحة البحث عن الحقيقة و من أجل تحررنا من الأخطاء – أن ندرب أنفسنا على أن ننقد الأفكار الأثرية لدينا ، تماماً مثلاً ننقد الأفكار التي نعارضها .

ليس هذا تنازلاً للنسبوية . الواقع أن نفس فكرة الخطأ تفترض مقدماً فكرة الحقيقة . فتسليمي بأن الآخر قد يكون على صواب . و بآئني قد أكون مخطئاً ، لا يعني و لا يمكن أن يعني أن لوجهة النظر الشخصية لكل منا نفس الدرجة من الصدق أو نفس الدرجة من الحصانة ، أو أن كل فرد – كما يقول النسبويون – على حق داخل

إطاره المرجعى ، بينما قد يكون خاطئاً داخل الإطار المرجعى لغيره . تعلم الكثيرون فى الديمقراطيات الغربية أننا نكون أحياناً على خطأ ومعارضونا على صواب ، لكن الكثيرين ممن استوعبوا هذه الحقيقة الهامة قد انزلقوا إلى النسبوية . وفى مهمتنا التاريخية الهائلة لخلق مجتمع تعددى حر ، ومع إطار اجتماعى لنمو المعرفة ولتحرير الذات من خلال المعرفة ، فى هذه المهمة ليس من شئ يفوق فى الأهمية قدرتنا على أن نتفحص أفكارنا تفحصاً نقدياً ، دون أن نصبح نسبيين أو ارتيبيين ، ودون أن نفقد شجاعتنا وعزمنا على أن نناضل من أجل اقتناعاتنا ، حتى ونحن ندرك أن اقتناعاتنا هذه لا بد دائماً أن تكون مفتوحة للتصحيح وأننا لن نحرر أنفسنا من الخطأ إلا من خلال تصحيحها ، ومن ثم نتمكن من أن ننمى معرفتنا .

الرأى العام و المبادئ الليبرالية

أعدت الملاحظات التالية كى أوفر مادة للنقاش فى مؤتمر دولى للبيرالين (بالمعنى الانجليزى لهذا المصطلح) . كان هدفى ببساطة هو أن أضع الأساس لمناقشة عامة جيدة . ولما كنت أتوقع أن يكون للهاضرين رؤى ليبرالية ، فقد ركزت اهتمامى على أن أعترض - لا أن أصادق - على الفروض السائدة المعضدة لهذه الآراء .

١- أسطورة الرأى العام

علينا أن نحذر عددا من الاساطير ، يتعلق " بالرأى العام " ، و يُقبل كثيراً دون نقد .

هناك أولاً الاسطورة الكلاسيكية " صوت الشعب من صوت الله " التى تنسب إلى صوت الشعب نوعاً من السلطة النهائية و الحكمة المطلقة . أما مرادفها

قُرأت هذه المقالة فى الاجتماع السادس لجمعية مونت بيليرين بمؤتمرها المنعقد بمدينة البندقية (سبتمبر ١٩٥٤) و نشرت بالاطالية فى مجلة *إل بوليتيكو* عام ١٩٥٥ ، و بالألمانية فى مجلة *أوروبى* عام ١٩٥٦ .

المعاصر فهو الإيمان بالصواب القطري الكامل لذلك الرمز الاسطوري المسمى " رجل الشارع " ، لرأيه ولصوته الانتخابي . إن تجنب صيغة الجمع في كلتا الحالتين أمر مُمَيِّز . لكن يندر أن يكون للشعب ، و الحمد لله ، رأى واحد . إن الرجال المختلفين في الشوارع المختلفة بهم من الاختلاف بقدر ما بأي جماعة من علية القوم في حجرة لمؤتمر . فإذا ما حدث أن تحدثوا فيما يشبه الاتفاق ، فليس من الضروري أن يكون حديثهم فطنياً . قد يكونون على صواب وقد يكونون على خطأ . قد يكون " الصوت " قاطعاً جداً في قضايا مبهمة جداً (مثال : القبول فيما يشبه الإجماع ودون تردد لطلب " التسليم دون قيد أو شرط ") ، وقد يتردد في قضايا يصعب الشك فيها (مثال : قضية الصفع عن الابتزاز السياسي و القتل الجماعي) ، وقد يكون حسن النية في حماقة (مثال : رد الفعل الشعبي الذي دمر خطة هور - لافال) وقد لا يكون حسن النية ولا حصيها (مثال : الموافقة على بعثة رانصيمان ؛ استصواب اتفاقية ميونيخ سنة ١٩٣٨) .

على أنني أعتقد أن ثمة بذرة من الحقيقة مخفية في أسطورة " صوت الشعب " . فلقد نطرح القضية هكذا : على الرغم من محدودية المعلومات المتاحة أمامهم ، فإن الكثيرين من بسطاء الناس كثيراً ما يكونون أحكم من حكوماتهم : فإن لم يكونوا أحكم فهم مدفوعون بأهداف أفضل و أكرم . (أمثلة : استعداد شعب تشيكوسلوفاكيا للقتال عشية اتفاقية ميونيخ ؛ رد الفعل الشعبي لخطة هور - لافال) .

ثمة صورة لهذه الاسطورة - أو ربما للفلسفة من خلف الاسطورة - تبدو لي ذات أهمية خاصة ، هي مذهب : **الحقيقة بَيِّنَةٌ** . وأعني بهذا ، المذهب القائل إنه على الرغم من أن الخطأ يحتاج إلى تبرير (يقصور في النية الحسنة أو بالتحيز أو بالتحامل) فإن الحقيقة دائماً ما تُفصح عن نفسها وتبين - طالما لم تُكَبَّ . من هنا نشأ الاعتقاد بأن الحرية - باكتساحها القمع وغيره من المعوقات - لا بد بالضرورة أن تقود إلى " سيادة الحقيقة والصلاح " - إلى " فردوس يخلقه العقل ويُجَلِّه أنقى ما عُرف من مباحٍ في حب البشرية " ، على حد تعبير كوندورسيت في الجملة الختامية لكتابه **مخطط لصورة تاريخية لتقدم العقل البشري** .

أفرتُ عامداً فى تبسيط هذه الأسطورة الهامة ، التى يمكن أيضا أن أصوغها فيما يلى : " ليس ثمة من يعجز عن إدراك الحقيقة إذا عُرِضت عليه " . إننى اقترح أن نطلق على هذه اسم " نظرية تفاؤل العقلانى " . و الحق أن هذه نظرية يشترك فيها التنوير مع معظم نسله السياسى وأسلافه العقلانيين . وهى ، مثل أسطورة صوت الشعب ، أسطورة أخرى للصوت الواحد . فإذا كانت البشرية موجودة ، علينا أن نقدره ، فإن الصوت الاجتماعى للبشرية لابد أن يكون المرجع الأخير . لكننا قد تعلمنا أن هذه أسطورة ، وتعلمنا ألا نثق فى الاجتماع .

أما رد فعل هذه الأسطورة العقلانية والتفاؤلية فهى الصيغة الرومانسية لنظرية صوت الشعب - مذهب سلطة وتفرّد المشيئة الشعبية ، روح الشعب ، عبقريّة الأمة ، العقل الجماعى ، أو غريزة السلالة . لست فى حاجة إلى أن أكرر هنا النقد الذى وجّهه كانط وآخرون - وأنا منهم - ضد مذاهب الفهم اللاعقلانى للحقيقة ، تلك التى بلغت أوجها فى المذهب الهيجلى لمكر العقل الذى يستغل عواطفنا كائنات لفهم الغريزى أو الحدسى للحقيقة ؛ و الذى يجعل من المستحيل أن يكون الشعب خاطئاً ، لاسيما إذا أطاع العواطف لا العقل .

هناك صيغة من الأسطورة هامة لازالت بالغة التأثير ، صيغة يمكن أن نقول عنها " أسطورة تقدّم الرأى العام " وهى أسطورة الرأى العام الليبرالى بالقرن التاسع عشر ، ويمكن أن نوضحها باقتباس من كتاب أنطونى ترولوب فيثياس فيث ، وقد نبهنى إليه أ . هـ . جومبريخ . يصف ترولوب مصير حركة برلمانية من أجل حقوق المستأجرين الأيرلنديين . يتم الاقتراع وتخسر الحكومة بأغلبية ٢٣ صوتاً . يقول مستر موتك النائب البرلمانى : " و الآن ، من المؤسف أننا لسنا أقرب إلى حقوق المستأجرين مما كنا عليه قبلاً " .

- لكننا أقرب إليها .

- يمكن بمعنى ما أن أقول نعم . إن مثل هذا الجدل ومثل هذه الأغلبية ستجعل الناس يفكرون . لكن ، كلا - إن كلمة " يفكرون " أعلى من اللازم ؛ إن الناس عادة لا يفكرون . غير أن هذا الجدل

قد يجعلهم يعتقدون أن به شيئاً ما . فالكثيرون ممن كانوا يرون أن سن تشريع للقضية هو مجرد وهم ، قد يرون الآن أنه مجرد أمر خطر ، أو ربما ليس بكثير من صعب . في الوقت المناسب إذن سيعتبرونه من بين الأشياء الممكنة ، ثم من بين الأشياء المحتملة : - وعلى هذا فسيُصنّف في نهاية المطاف داخل القائمة التي تضم تلك الاجراءات المعسودة التي تعتبرها الدولة من حاجاتها الضرورية . هكذا يُصنع الرأي العام .

قال فينياس : إننا إذن لا نضيع وقتنا إذ نتخذ أولى الخطوات الكبرى لصناعة الرأي العام .

قال مونك : لقد اتُخذت أولى الخطوات الكبرى من زمانٍ طويل ، اتخذها أولئك الذين اعتُبروا دهاءاً ثوريين ، أو ربما خونة ، لأنهم اتخذوها : إنه لشيء عظيم أن تتخذ أية خطوة تقودنا إلى الأمام .

قد نستطيع أن نسمى النظرية التي بسطها مونك ، البرلمانى الراديكالى الليبرالى ، باسم " نظرية الطليعة للرأى العام " ، أو نظرية قيادة التقدميين . هذه النظرية تقول إن هناك عدداً من قادة الرأى العام أو صنّاعه يستطيعون ، بالكتب أو الكُتبيات أو الخطابات إلى جريدة التايمز ، أو بالخطب أو الاقتراحات البرلمانية ، أن يجمعوا بعض الآراء تُرفض ، ثم تناقش ، ثم تقبل في نهاية الأمر . يُعتبر الرأى العام هنا نوعاً من الاستجابة العامة لأفكار وجهود أرسقراطى العقل ، هؤلاء الذين يُفرّخون الأفكار الجديدة ، الآراء الجديدة ، والحجج الجديدة . يُعتبر الرأى العام بطيئاً ، سلبياً نوعاً ما ، محافظاً بطبيعته ، لكنه مع ذلك قادر في النهاية على أن يتبين بالحدس حقيقة ادعاءات المصلحين - يعتبر الرأى العام الفصيل البطيء الحركة ، و النهائى المرجعى في نفس الوقت ، لمجادات الصفوة . و مرة ثانية ، لاشك أن هذه صورة أخرى لأسطورتنا ، مهما بدا لنا - للوهلة الأولى - من تطابقها مع الكثير من الواقع الانجليزى . لاشك أن ادعاءات المصلحين كثيراً ما نجحت بهذه الطريقة بالتحديد . لكن هل نجحت الادعاءات الصحيحة وحدها ؟ إننى أميل إلى الاعتقاد بأن أمر كسب تأييد الرأى العام لسياسة ما فى انجلترا ، ليس أمر صحة تقرير أو حكمة اقتراح بقدر ما

هو شعور بوقوع ظلم يمكن بل و يلزم تصحيحه . إن ما وصفه ترولوب هو خصيصة الحساسية الأخلاقية للرأى العام و الطريقة التى كثيرا ما استُثرت بها - فى الماضى على الأقل ؛ حدس بالظلم أكثر منه حدس بالحقيقة الواقعية . أما مدى ملاصقة وصف ترولوب للدول الأخرى فهو أمر لا يزال قابلاً للمناقشة ، ومن الخطر أن نفترض أن الرأى العام حتى فى بريطانيا العظمى سيستمر حساساً كما كان فيما مضى .

٢- أخطار الرأى العام

الرأى العام - أيا كان - قوى جدا ، إنه قد يغير الحكومات ، حتى الحكومات غير الديمقراطية . و على الليبراليين أن ينظروا إلى هذه القوة ببعض الريبة .

و لأن الرأى يتسم بالفُطْلية فهو صورة غير مسئولة للقوة ، ومن ثم فهو بخاصة خطر من وجهة النظر الليبرالية (أمثلة : حواجز اللون وغيرها من القضايا العنصرية) . ثمة علاج واضح فى أحد الاتجاهات : فبتقلص قوة الدولة سيقبل خطر الأثر الذى يذيعه الرأى العام عن طريق الدولة . لكن هذا لا يضمن تحرر سلوك الفرد وفكره من الضغط المباشر للرأى العام . هنا يحتاج الفرد إلى الحماية الفعالة من الدولة . ومن الممكن مقابلة هذه المتطلبات المتضاربة - جزئيا على الأقل - بنوع خاص من التقاليد .

إن المذهب القائل إن الرأى العام ليس باللامسئول ، بل هو بطريقة ما " مسئول أمام نفسه " - بمعنى أن أخطاءه ستتردد لتصيب من يعتقد الرأى الخاطئ - هذا المذهب هو صورة أخرى من صور الأسطورة الشمولية للرأى العام : قد تتسبب البروباجندا الخاطئة لجماعة من المواطنين ، بسهولة ، فى إلحاق الأذى بجماعة مختلفة تماما .

٢- المبادئ الليبرالية : مجموعة من الدعاوى

(١) الدولة شر لابد منه : لا يجوز أن تتضخم قواها إلى أبعد مما هو ضرورى ، ولقد نسمى هذا مبدأ " سكين الليبرالى " . (قياساً على سكين أوكهام ، نعنى المبدأ الشهير القائل إن الكيانات أو جواهر الأشياء لا يجب أن تتعدى ما هو ضرورى) .

ولكى أبين ضرورة الدولة فإننى لن ألجأ إلى نظرة هوبز للإنسان . على العكس، من الممكن أن نبين ضرورة الدولة حتى إذا افترضنا أن أحداً لن يؤذى أحداً لأن الإنسان بطبعه رقيق أو لأن له طبيعة ملائكية . فى مثل هذا العالم سيظل هناك مَنْ هو أضعف و من هو أقوى . و لن يكون للأضعف حق قانونى فى أن يحتمله الأقوى، بل سيدين له بالعرفان إذ تكرم و تحمله . و كل من يعتقد منا (قويا كان أو ضعيفا) أن هذا وضع غير مرضٍ ، وأنه من اللازم أن يكون لكل فرد الحق فى الحياة ، وأنه من الضرورى أن يكون لكل شخص حق قانونى فى الحماية من قوة القوى ، كل هؤلاء سيوافقون على أننا نحتاج دولة تحمى حقوق الجميع .

يسهل أن نرى أن الدولة لابد أن تكون خطراً مستديماً ، أو شراً لابد منه . ذاك أنه إذا ما كان للدولة أن تقوم بمهمتها ، فلا بد أن تكون لها على أية حالة قوة أكبر مما يتمتع به أى مواطن فرد أو أية نقابة عامة . وبالرغم من أننا قد ننشئ مؤسساتٍ كيما نقلل بها من خطر اساءة استغلال هذه القوى ، فإننا أبداً لن نتتمكن من التخلص من الخطر تماماً . على العكس من ذلك ، إذ يبدو أن على معظمنا دائماً أن يدفع لحماية الدولة ، ليس فقط فى صورة ضرائب ، وإنما حتى فى صورة مذلة ، على أيدي الموظفين المستأجرين مثلاً . المهم ألا ندفع كثيراً مقابل هذه الحماية .

(٢) إن الفارق بين الديمقراطية والاستبداد هو أنه من الممكن التخلص من الحكومة تحت الديمقراطية دون إراقة دماء ! أما تحت الاستبداد فهذا غير ممكن .

٣) الديمقراطية فى حد ذاتها لا تضمنى أية مزايا على المواطن ، و ليس من المفروض أن نتوقع منها ذلك . و الواقع أن الديمقراطية لا تستطيع أن تفعل شيئا ، إنما يستطيع مواطنو الديمقراطية فقط أن يتصرفوا (و من بينهم بالطبع المواطنون الذين يشكلون الحكومة) . لا توفر الديمقراطية أكثر من مجرد إطار يمكن للمواطنين أن يعملوا داخله بطريقة منظمة متماسكة .

٤) نحن ديموقراطيون ، ليس لأن الأغلبية دائما على حق ، وإنما لأن التقاليد الديمقراطية هى الأقل شرا بين كل ما نعرف من تقاليد . فإذا رأيت الأغلبية (أو "الرأى العام ") أن تدعم الاستبداد ، فليس على الديمقراطية أن يفترض وجود تناقض قاتل فى رؤاه ، إنما عليه أن يدرك أن تقاليد الديمقراطية فى بلده ليست قوية بما فيه الكفاية .

٥) المؤسسات وحدها ليست كافية أبدا ، ما لم تُزود بالتقاليد . المؤسسات متناقضة دائما ، بالمعنى القاتل إنها - فى غياب تقاليد راسخة - قد تخدم أيضا الهدف النقيض لما هو مقصود . و على سبيل المثال ، فالمفروض أن تقوم المعارضة البرلمانية بمنع الأغلبية من سرقة أموال دافع الضرائب . لكنى أتذكر جيدا فضيحة وقعت فى إحدى دول جنوب شرق أوروبا توضح تناقض هذه المؤسسة . هناك تقاسمت المعارضة الغنائم مع الأغلبية .

و الخلاصة : التقاليد مطلوبة لصياغة نوع من الرابطة بين المؤسسات وبين نوايا الأفراد و تقديراتهم .

٦) اليوتوبيا الليبرالية - نعنى الدولة المخططة عقليا على لوح أمليس بون تقاليد سابقة - هى شىء مستحيل . ذلك أن المبدأ الليبرالى يتطلب أن ننقل إلى أقصى حد ممكن ما تفرضه الحياة الاجتماعية من قيود على حرية الفرد ، وأن نسوى بين الأفراد فيها (كأنط) . لكن كيف لنا أن نطبق مثل هذا المبدأ القَبْلى فى واقع الحياة ؟ هل علينا أن نمنع عازف البيانو من العزف ، أم نحرم جاره من قضاء أمسية هادئة ؟ يمكن أن تُحل كل أمثال هذه المشاكل

فقط بالرجوع إلى التقاليد الموجودة والعادات ، و إلى الشعور التقليدي بالعدل؛ إلى القانون العام - كما يسمى فى انجلترا ، و إلى تقدير قاضٍ نزيهٍ لمعنى المساواة . لابد أن تُفسر كل القوانين - فهى مبادئ عامة - حتى يمكن تطبيقها ، والتفسير يتطلب بعض مبادئ التطبيق الواقعية التى لا يمكن توفيرها إلا من تقاليد حية . وهذا ينطبق بوجه أخص على المبادئ العامة العالية التجريد الليبرالية .

(٧) من الممكن أن توصف مبادئ الليبرالية (على الأقل فى أيامنا هذه) بأنها مبادئ تقيم المؤسسات الموجودة ، و تحويلها أو تغييرها إذا لزم الأمر - لا استبدالها بغيرها . يمكن أن نعبر عن هذا أيضا بقولنا إن الليبرالية عقيدة تطويرية لا ثورية (إلا إذا واجهت نظاما استبداديا) .

(٨) من بين التقاليد التى يجب أن نعتبرها الأهم هناك ما يمكن أن نسميه " الاطار الأخلاقى " للمجتمع (المناظر " للإطار القانونى " للمؤسسات) . وهذا يضم الإحساس التقليدى لدى المجتمع بالعدل أو الانصاف ، أو درجة الحساسية الأخلاقية التى بلغها . يخدم هذا الاطار الأخلاقى كأساس يمكننا - عند الحاجة - من بلوغ تسوية عادلة منصفة بين الاهتمامات المتضاربة . هو بالطبع ليس ثابتا لا يتغير ، لكنه يتغير ببطء نسبيا . ليس ثمة ما هو أخطر من تحطيم هذا الاطار التقليدى - كما كان يهدف النازى عمداً . فتحطيمه سيؤدى فى النهاية إلى الكآبة و العدمية ، نعنى إلى تجاهل و تدمير كل القيم الانسانية .

٤- النظرية الليبرالية للجدل الحر

إن حرية التفكير ، و الجدل الحر ، هما من القيم الليبرالية الجوهرية التى لا تحتاج حتى إلى تبرير إضافى . وعلى الرغم من ذلك فمن الممكن تبريرهما برامجياً فى صيغة الدور الذى يلعبانه فى البحث عن الحقيقة .

الحقيقة ليست بيّنة ، وليس من السهل نوالها . والبحث عن الحقيقة يتطلب على الأقل :

(أ) التخيل

(ب) التجربة والخطأ

(ج) الكشف التدريجي عن تعاملاتنا ، عن طريق (أ) و (ب) والجدل النقدي .

إن التقاليد العقلية الغربية ، المستمدة من الاغريق ، هي تقاليد الجدل النقدي - تقاليد فحص واختبار الفروض أو النظريات بمحاولة تفنيدها . ولا يجب أن نأخذ المنهج العقل النقدي خطأ على أنه منهج برهان ، منهج اثبات الحقيقة في النهاية . لا وليس المنهج العقل النقدي منهجاً يضمن الاتفاق دائماً ، إنما تكمن قيمته في حقيقة أن المشتركين في الجدل سيغيرون آراءهم بعض الشيء ، ليفتقروا رجالاً أحكم .

كثيراً ما يؤكد على أن الجدل ممكن فقط بين من لهم لغة مشتركة و يقبلون فيما بينهم فروضاً أساسية شائعة . وأنا أعتقد أن هذا خطأ . إن كل المطلوب هو استعداد لأن يتعلم الفرد من زميله في المناقشة ، استعداد يتضمن رغبة حقيقية في فهم ما يرمى إليه زميله . فإذا ما توفر هذا الاستعداد ، فإن ثمار الجدل تكون كأفضل ما تكون إذا ما اختلفت خلفية المتجادلين أقصى الاختلاف . وعلى هذا فإن قيمة أي جدل تعتمد كثيراً على نوع الرؤى المتنافسة . لو لم يكن هناك برج بابل لكان علينا أن نبنتكره . لا يحلم الليبرالي باتفاق كامل في الرأي ؛ إنما يأمل فقط في التخصيب المتبادل للأفكار وما يتبعه من نمو الآراء . وحتى عندما نحل المشكلة لرضا الجميع ، فإننا نخلق بطلها الكثير من المشاكل الجديدة التي نختلف عليها . وهذا أمر لا يقسف له .

وعلى الرغم من أن البحث عن الحقيقة عن طريق الجدل العقل العر هو شأن عام ، إلا أن ما يسفر عنه (أي ما كان) ليس رأياً عام . وعلى الرغم من أن الرأي العام قد يتأثر بالعلم وقد يحكم على العلم ، إلا أنه ليس نتيجة للجدل العلمي .

لكن تقاليد الجدل العقلي تخلق - بالجدل - التقاليد السياسية ، و معها ديدن الاستماع إلى وجهة النظر الأخرى ؛ و نمو إحساس بالعدل ؛ و استعداداً للتفاهم على حل وسط .

أملنا إذن أن تُحل التقاليد ، التي تتغير وتتطور تحت تأثير الجدل النقدي واستجابة لتحدي المشاكل الجديدة ، أن تحل محل الكثير مما يُطلق عليه عادة اسم "الرأي العام" ، و أن تضطلع بالمهام التي يُفترض أن يقوم بها الرأي العام .

٥- صيغ الرأي العام

هناك صيغتان رئيسيتان للرأي العام : مؤسسية موطدة ، و غير مؤسسية . هذه أمثلة لمؤسسات تخدم الرأي العام وتؤثر فيه : الصحافة (بما فيها "خطابات إلى المحرر") ؛ الأحزاب السياسية ؛ الجمعيات ، مثل جمعية مونت بيرلين ؛ الجامعات ؛ نشر الكتب ؛ الإذاعة ؛ المسرح ؛ السينما ؛ التلفزيون . و هذه أمثلة للرأي العام غير المؤسسي : ما يقوله الناس ، عن آخر الأنباء ، في مريات السكة الحديد وغيرها من الأماكن العامة ، و عن الأجانب ، و عن "الملونين" ، و ما يقولونه عن بعضهم بعضاً على مائدة الطعام . (و حتى هذه يمكن أن تصبح مؤسسية) .

٦- بعض المشاكل العملية : الرقابة و احتكار العلنية

إن أقدم هنا أية دعاوى - و إنما بعض المشاكل . إلى أي مدى تعتمد القضية ضد الرقابة ، على تقاليد من رقابة مفروضة ذاتياً ؟ إلى أي مدى تتسبب احتكارات الناشرين في إقامة نوع من الرقابة ؟ ما هو

مدى حرية المفكرين فى نشر أفكارهم ؟ أممكن أن تكون هناك حرية كاملة فى النشر ؟
أيلزم أن تكون ثمة حرية كاملة فى نشر أى شيء ؟

اثر اهل الفكر و مسئوليتهم : (أ) على نشر الأفكار (مثال : الاشتراكية) ؛
(ب) على قبول بدع كثيراً ما تكون استبدادية (مثال : الفن التجريدى) .

حرية الجامعات : (أ) تدخل النولة ؛ (ب) التدخل الشخصى ؛ (ج) التدخل
باسم الرأى العام .

إدارة الرأى العام (أو التخطيط له) . موظفو العلاقات العامة *

مشكلة الدعاية للعنف فى الجرائد (ولا سيما فى المجلات الهزلية ") ؛ وفى
السينما ، الخ .

مشكلة اللغو . توحيد العيار و التسوية .

مشكلة الدعاية و الاعلان فى مقابل نشر المعلومات .

٧- قائمة قصيرة من الامثلة السياسية

هذه قائمة تعمل مواضيع تستحق التحليل الدقيق :

١- مشروع هور - لافال و ما ناله من هزيمة على يد الحماس الاخلاقى غير
العقلانى للرأى العام .

٢- تنازل الملك إدوارد الثامن عن العرش .

٣- ميونخ .

٤- الاستسلام دون قيد أو شرط .

٥- قضية كريشيل داون .

٦- العادة البريطانية لقبول الأذى دون تذمر

٨- ملخص

يفصح الكيان الفاضل المبهم المسمى "الرأى العام" ، أحيانا ، عن دهاء فطرى، أو إن أردنا الدقة ، عن حساسية أخلاقية أسمى من حساسية الحكومة المترعبة على كراسى الحكم . ورغم ذلك فإنه يفدو خطرا على الحرية ما لم تشذبه تقاليد ليبرالية قوية . إنه كيان خطر كفيصل للذوق ، و غَيْرَ مقبول كفيصل للحقيقة ، لكنه قد يتخذ أحيانا دور الفيصل المستشير للعدل . (مثال : تحرير العبيد فى المستعمرات البريطانية) . وللأسف ، فإن " ترويضه " ممكن ، و لا يمكن أن تُبطل هذه الأخطار إلا بتقوية التقاليد الليبرالية .

لا بد أن نفرق بين الرأى العام ، و غنية الجدل الحر و النقدى الذى هو القاعدة فى العلم (أو هكذا يجب أن يكون) ، و الذى يشمل مناقشة مسائل العدل و غيره من القضايا الأخلاقية . إن الرأى العام يتأثر بمثل هذه المناقشات ، و إن لم يكن نتيجة لها أواقعاً تحت سيطرتها . و تزداد الآثار الطيبة لهذه المناقشات بزيادة الأمانة البساطة و الوضوح التى تُجرى بها .

هاشمية

لتجنب سوء الفهم أحب أن يكون واضحاً تماماً أنني استخدم مصطلحات "ليبرالى" و "ليبرالية" ... الخ بالمعنى الذى لا يزال يُستخدم عادة فى انجلترا (وربما ، ليس فى أمريكا) : أنا لا أعنى بالليبرالى الشخص المتعاطف مع أى حزب سياسى، وإنما الشخص الذى يقدر الحرية الفردية و الذى يدرك الأخطار الكامنة فى كل صور القوة و السلطة .

(١٢)

نظرية موضوعية للفهم التاريخي

إن الفلسفات القديمة المختلفة هي ، وإلى حد بعيد ، تنويعات على مبحث ثنائية الجسد - العقل . أما الانحرافات الجوهرية عن مبحث الثنائية هذا فكانت محاولات أن يُستبدل به نوع من الواحدة . ويبدو أن هذه المحاولات كانت فاشلة ، سنجد المرة بعد المرة أن هناك خلف جُمار الاعتراضات الواحدة تكمن لا تزال ثنائية الجسد و العقل .

التعددية و العالم الثالث

لم تكن هناك فقط انحرافات واحدة ، وإنما أيضًا بعض الانحرافات التعددية . نرى هذا في الشرك (القول بتعدد الآلهة) بل وحتى في صورة التوحيدية و الإلحادية . ولقد نشك فيما إذا كانت التفسيرات الدينية المختلفة للعالم تقدم بديلا عن ثنائية الجسد و العقل ، ذلك أنا سنجد أن الآلهة - كثيرة كانت أم قليلة - إما أن تكون ، على عكسنا ، عقولاً وهبت أجسادا لا تفنى ، أو عقولاً صرفة .

صيفة مطولة لمحاضرة أقيمت بفيينا يوم ٢ سبتمبر ١٩٦٨ في الجلسة الافتتاحية لمؤتمر الفلسفة الأولى الرابع عشر (أنظر أيضا مقالتي " عن نظرية للعقل الموضوعي " التي أعدت طباعتها و جعلتها الفصل الرابع من كتاب " المعرفة الموضوعية " ، مطبعة جامعة أكسفورد ، عام ١٩٧٧ ، ١٩٧٩) .

لكن بعض الفلاسفة قدموا تعددية حقيقية بأن قالوا بوجود عالم ثالث إلى جانب العقل والجسد ، الأشياء المادية و العمليات الشعورية . من هؤلاء الفلاسفة هناك أفلاطون و الرواقيون و بعض المفكرين العصريين مثل لايبنتس و بولزانو و فريجة (وايس من بينهم هيجل ، الذي جسّد اتجاهات واحدة قوية ، بالرغم من كثرة حديثه عن " عقل موضوعي " و " روح ") .

لم يكن عالم أفلاطون للمصور أو الأفكار عالم شعور و لا عالم مضمونات الشعور ، وإنما كان عالماً ثالثاً من المضامين المنطقية ، موضوعياً مستقلاً . وُجد هذا العالم إلى جانب العالم الفيزيقي و عالم الشعور كعالم ثالث موضوعي و مستقل . أود أن أدافع هنا عن هذه الفلسفة التعددية ، على الرغم من أنني لست أفلاطونياً و لا هيجلياً .

في هذه الفلسفة يتألف عالمنا من ثلاثة على الأقل من العوالم الفرعية الواضحة المعالم ، أو قل من ثلاثة عوالم . الأول هو العالم الفيزيقي أو عالم الحالات الفيزيائية ؛ والثاني هو عالم الشعور أو عالم الحالات الذهنية ؛ و الثالث هو عالم الأفكار بالمعنى الموضوعي . هو عالم النظريات في ذاتها ، و علاقاتها المنطقية ؛ عالم الحجج في ذاتها ، و المشكلات في ذاتها ، و مواقف المشكلات في ذاتها . و لقد أخذتُ بتصحيحة السيرجون إيكسلز و أطلقت عليها أسماء : " العالَم الأول " و " العالَم الثاني " و " العالَم الثالث " .

ثمة واحدة من المشاكل الرئيسية لهذه الفلسفة التعددية ، تختص بالعلاقة بين هذه العوالم الثلاثة .

هناك بين هذه العوالم من العلاقات ما يسمح للعالم الأول أن يتفاعل مع العالم الثاني ، و يسمح للعالم الثاني أن يتفاعل مع العالم الثالث . و هذا يعني أن العالم الثاني - عالم الخبرات الذاتية و الشخصية - يمكنه أن يتفاعل مع العالمين الآخرين . و يبدو أن العالم الأول و العالم الثالث لا يتفاعلا إلا من خلال العالم الثاني ، عالم الخبرات الذاتية و الشخصية .

و يبدو لي من المهم أن نصف العلاقة بين العوالم الثلاثة بهذه الطريقة : العالم الثاني كوسيط بين العالم الأول والعالم الثالث .

كان الرواقيون هم أول من وضع التمييز الهام بين العالم الثالث و **المحتوى المنطقي** الموضوعي لما نقوله ، وبين الأشياء التي نتحدث عنها . تنتمي هذه الأشياء بدورها إلى أي من العوالم الثلاثة : يمكننا أن نتحدث : أولاً عن العالم الفيزيقي (عن الأشياء الفيزيائية أو عن الحالات الفيزيائية) ، وثانياً عن الحالات السيكلولوجية (وتتضمن فهمنا للنظريات) ، وثالثاً عن المحتوى المنطقي للنظريات - كممثل بعض الافتراضات الحسابية - وخاصة عن صدقها أو كذبها .

ومن المهم أن الرواقيين قد منّوا نظرية العالم الثالث ، من الأفكار الأفلاطونية إلى نظريات و افتراضات . على أنهم قد أضافوا أيضاً كيانات لغوية أخرى إلى العالم الثالث ، مثل المشاكل والحجج والاستقصاءات ؛ كما أجروا أيضاً تمييزات أخرى بين أشياء مثل الأوامر والنصائح والصلوات والمفاوضات والعيكات ؛ وقاموا أيضاً بوضع هارقي واضح بين حالة الإخلاص أو الصدق الشخصية وبين الصدق الموضوعي للنظريات أو الافتراضات ، نعني النظريات أو الافتراضات التي ينطبق عليها المحمول "صحيح موضوعياً" ، الخاص بالعالم الثالث .

هنا أحب أن أميز بين مجموعتين من الفلاسفة . أما الأولى فهي تتألف ممن يقولون - مثل أفلاطون - عالماً ثالثاً مستقلاً ، ويعتبرونه قوّى - بشري و من ثم إلهيا أو أزليا .

أما الثانية فهي تتألف ممن أشاروا - مثل لوك أو ميل أو ديلثي - إلى أن **اللغة** ، و ما " تعبر عنه " أو " توصله " هي من صنع البشر . لهذا السبب فهم يرون اللغة و كل ما هو لغوي جزءاً من العالمين الأول والثاني ، ويرفضون فكرة عالم ثالث . ومن المثير حقاً أن معظم طلبة الانسانيات - ومؤرخي الثقافة على وجه الخصوص - يتمنون إلى هذه المجموعة الثانية التي ترفض العالم الثالث .

يعضد المجموعة الأولى - مجموعة الأفلاطونيين - أن هناك حقائق أزلية : إن أى افتراض صيغ بلا غموض هو إما صحيح وإما خاطئ ، فى كل زمان . وهذا يبدو حاسماً : الحقائق الأزلية لابد أن كانت صحيحة قبل أن يوجد الانسان . لا يمكن إذن أن تكون من صنعه .

يوافق فلاسفة المجموعة الثانية على أن مثل هذه الحقائق الأزلية لا يمكن أن تكون من صنعنا : غير أنهم يستبطلون من هذا أن لا وجود لمثل هذه الحقائق الأزلية .

أعتقد أنه من الممكن أن نتخذ موقفاً يختلف عن موقفى هاتين المجموعتين . وأنا أقترح أن علينا أن نقبل واقعياً ، وعلى الأخص ، استقلالية العالم الثالث ، أعنى استقلاله عن الهوى البشرى ، بينما نُسَلِّمُ فى الوقت ذاته بأن العالم الثالث قد نشأ كنتائج للنشاط البشرى . يمكن أن نسلِّمُ بأن العالم الثالث من صنع البشر ، ثم أنه ، وبمعنى واضح جداً ، فوق بشرى فى ذات الوقت .

أما أن العالم الثالث ليس تخيلاً ، بل هو موجود " فى الواقع " ، فهذا أمر سيغدو واضحاً إذا تأملنا أثره الهائل على العالم الأول - من خلال العالم الثانى . يكفى أن يفكر الفرد فى أثر نظرية نقل القوة الكهربائية أو النظرية الذرية على بيئتنا الفيزيائية غير العضوية والعضوية ، أو أثر النظريات الاقتصادية على اتخاذ القرارات ، مثل المفاضلة بين بناء سفينة أو بناء طائرة .

إن العالم الثالث - حسب الموقف الذى أتخذه هنا - هو مثل لغة البشر من إنتاج البشر ، مثلاً يكون العسل من إنتاج النحل . ومثل اللغة (ومثل العسل) فإن العالم الثالث هو أيضاً إنتاج ثانوى ، غير متعمد و غير مخطط له ، لفعل البشر (أو الحيوان) .

دعنا ننظر على سبيل المثال إلى نظرية الأعداد . إننى أعتقد (على عكس كرونكر) أن متواليات الأعداد الطبيعية هى من صنع البشر ، هى نتاج اللغة البشرية والفكر البشرى . لكن هناك ما لا نهاية له من مثل هذه الأعداد ، ومن ثم فهناك منها ما يزيد على كل ما يمكن أن يلفظ به بشر أو يستخدمه كمبيوتر . وهناك بين هذه

الأعداد عدد لا نهائي من المعادلات الصحيحة ومن المعادلات الخاطئة ؛ أكثر مما نستطيع أبداً أن نعرف إن كان " صحيحاً " أو " خاطئاً " . وكل هذه من سكان العالم الثالث ، من موضوعاته .

أما الأكثر إثارة فهو نشوء مشاكل جديدة غير متوقعة كمنتجات ثانوية لتتابعات الأعداد الطبيعية : مثلاً ما يوجد من مشاكل بلا حل لنظرية الأعداد الأولية (قل مثلاً حدس جولدباخ) ، وهذه بوضوح مشاكل مستقلة : إنها مستقلة عنا ؛ لكننا نكتشفها . كانت موجودة دون كشف قبل أن نكتشفها . و فضلاً عن ذلك فإن البعض على الأقل من هذه المشكلات التي لم تحل قد يكون غير قابل الحل .

وقد نبكر نظريات جديدة في محاولتنا لحل هذه المشكلات أو غيرها . إننا من ينتج هذه النظريات : إنها منتجات تفكيرنا القوي والخلق . لكن صحة أو خطأ هذه النظريات (صحة أو خطأ حدس جولدباخ ، مثلاً) ليس من صحتنا . وكل نظرية جديدة تخلق مشاكل جديدة غير مقصودة وغير متوقعة ، مشاكل مستقلة ، مشاكل تحتاج من يكتشفها .

هذا يفسر جواز أن يكون العالم الثالث في الأصل من منتجاتنا ، على الرغم من أنه بمعنى آخر - مستقل جزئياً على الأقل . وهذا يفسر السبب في امكاننا أن نعمل عليه ، وأن نضيف إليه أو نساعد في نموه ، على الرغم من عدم وجود من يستطيع أن يسيطر على أي ركن مهما صغر من هذا العالم . كلنا يسهم في نموه ، وكل اسهاماتنا الفردية تقريباً إسهامات بالغة الصغر . وكلنا يحاول أن يفهمه ، وليس منا من يستطيع أن يحيا دون التفاعل معه ، لأننا جميعا نستعمل اللغة .

على أن العالم الثالث قد نما بأسلوب يسهل فهمه ، ليتجاوز كثيراً متناول أي فرد ، بل وحتى متناول الناس جميعاً . كان فعله على نمونا الروحي ، وعلى نموه هو ذاته في نفس الوقت ، أكبر وأهم حتى من فعلنا الإبداعي البالغ الأهمية عليه ، إذ يكاد يكون كل النمو الروحي في البشر راجعاً إلى أثر تغذية إرتجاعية : نمونا نحن العقلي ونمو العالم الثالث ينجمان من حقيقة أن المشاكل غير المحلولة تتطلب منا أن نجرب

حلولاً ، ولما كان الكثير من المشاكل سيظل دون حل و دون أن نكتشفه ، فسيبقى دائماً مجال للعمل الإبداعي الخلاق ، على الرغم من - أو ، الدقة ، بسبب - استقلال العالم الثالث .

مشكلة الفهم ، في التاريخ خصوصاً

قدمتُ هنا بعض الأسس التي تدعم وتفسر نظرية وجود عالم ثالث مستقل ، لأنني أرى إلى أن أربط ذلك كله بما يسمى مشكلة الفهم ، المشكلة التي طالما اعتبرها طلبة الانسانيات واحدة من أهم مشاكلهم .

أود هنا أن أشير باختصار إلى النظرية القائلة إن المهمة الرئيسية للانسانيات هي تفهم الموضوعات المنتمية إلى العالم الثالث . يبدو هذا انحرافاً جذرياً عن العقيدة الأساسية التي يقبلها كل دارسي الانسانيات تقريباً ، ومعظم المؤرخين بخاصة ، لاسيما المهتمون منهم بمشكلة الفهم ، وأغنى العقيدة التي تقول إن مواضيع فهمنا تنتمي إلى العالم الثاني كمنتجات للفعل البشري ، ومن ثم فمن الممكن أن تفهم وتُفسر في صيغ سيكولوجية (و من بينها صيغ سيكولوجية إجتماعية) .

ليس من ينكر أن فعل (أو عملية) الفهم يحتوي على عنصر ذاتي أو شخصي أو سيكولوجي . لكن **الفعل** لابد أن يُمَيَّز عن **عائده** الناجح ، عن نتيجته (التي قد تكون مؤقتة) ، التفهم الماصِل ، **التأويل** ، الذي لابد أن نعمل به على أساس تجريبي ، والذي يمكن أن نحاول تحسينه إلى مدى أبعد . من الممكن أن يُعتبر التأويل بدوره منتج عالم ثالث ناجم عن فعل عالم ثان ، وكذا أيضاً كفعل ذاتي . ولكن ، حتى لو اعتبرناه فعلاً ذاتياً ، فهناك لا يزال على أية حال موضوع عالم ثالث يناظر هذا الفعل . وهذا في رأيي أمر مهم . فإذا اعتبرنا التأويل موضوعاً عالم ثالث ، فسيبقى التأويل دائماً نظرية : خذ على سبيل المثال تأويلاً تاريخياً ، تفسيراً تاريخياً . قد يكون هذا التأويل مدعماً بسلسلة من الحجج بجانب مستندات وتسجيلات وقطع إضافية من الشواهد التاريخية . بهذا يُثبت التأويل أنه نظرية ، وأنه مثل كل النظريات مشتبك في

نظريات أخرى ، وفي مواضيع عالم ثالثٍ أخرى . بهذه الطريقة يمكن أن تُثار مشكلة العالم الثالث عن مزايا التناول ، لاسيما قيمته بالنسبة للفهم . لكن ، حتى الفعل الذاتي للفهم ، لا يمكن بدوره أن يُفهم إلا من خلال علاقات بموضوعات العالم الثالث ، إذ أنني أؤكد الدعوى الثلاث التالية بالنسبة للفعل الذاتي للفهم :

١- أن كل فعل كهذا مرتبط ومثبت بالعالم الثالث ؛

٢- أن كل الملاحظات الهامة حول مثل هذا الفعل ، كلها تقريبا ، إنما تشير إلى علاقات مع موضوعات العالم الثالث ؛

٣- أن مثل هذا الفعل إنما يركز فقط على حقيقة أن الطريقة التي نعمل بها على موضوعات العالم الثالث تشبه كثيرا الطريقة التي نعمل بها على الأشياء الفيزيائية .

حالة فهم تاريخي موضوعي

كل هذا صحيح على وجه الخصوص بالنسبة للفهم التاريخي ، إن الهدف الرئيسي للفهم التاريخي هو إعادة تركيب افتراضية لموقف مشكلة .

سأحاول أن أوضح هذه النظرية مستخدماً بضع ملاحظات تاريخية قصيرة (قصيرة بالضرورة) عن نظرية جاليليو للمد و الجزر . لقد اتضح أن هذه النظرية "غير ناجحة" (لأنها تنكر أن القمر أثرأ على المد و الجزر) . بل لقد هوجم جاليليو شخصياً في عصرنا هذا (هاجمه آرثر كوستلر) لأنه تعلق في عناد بنظرية خطئها واضح .

باختصار ، تقول نظرية جاليليو إن المد و الجزر هما نتيجة لتغيرات في السرعة (العَجَلَة) تنشأ بدورها عن حركة الأرض . وعلى وجه التحديد : إذا كانت الأرض تدور حول الشمس بانتظام فإن سرعة نقطة على السطح تقع على الناحية البعيدة عن الشمس ستكون أكبر من سرعة نفس النقطة عندما تكون مواجهة للشمس . (ذلك أنه

إذا ما كانت ب هي السرعة المدارية للأرض ، ر هي السرعة الدورانية لنقطة على خط الاستواء ، فإن سرعة هذه النقطة في منتصف الليل ستكون ب + ر ، وسرعتها في منتصف النهار ستكون ب - ر . وهذه التغيرات في السرعة تعني ضرورة أن تنشأ تسارعات دورية وتراجعات . لكن التراجعات والتسارعات الدورية لموض ماء ، تنتج عنها - كما يقول جاليليو - صور تشبه صور المد والجزر . (تبدو نظرية جاليليو مقبولة ظاهرياً ، لكنها خاطئة : فبصرف النظر عن العجلة الثابتة الراجعة لدوران الأرض ، تعني عجلة الجذب المركزي - والتي تنشأ أيضاً عندما تكون ب تساوي صفراً - فإن يحدث أن تترادف العجلة ولن يحدث ، من ثم ، على وجه الخصوص أي تعجيل دوري) (٧) .

ماذا بوسعنا أن نفعل لتحسين فهمنا التاريخي لهذه النظرية - التي كثيراً ما أسوء تفسيرها ؟ إنني أدعى أن أولى الخطوات وأكثرها أهمية هي أن نسأل أنفسنا : ماذا يا ترى كانت مشكلة العالم الثالث التي كانت لها نظرية جاليليو الحل التجريبي ؟ وما هو الموقف - موقف المشكلة المنطقي - الذي نشأت فيه هذه المشكلة ؟

كانت مشكلة جاليليو - ببساطة - هي تفسير المد والجزر . ثم إن موقف مشكلته كان أبسط بكثير .

الواضح أن جاليليو لم يكن حتى مهتماً اهتماماً مباشراً بما أطلقت عليه الآن اسم " مشكلته " . ثمة مشكلة أخرى هي التي قادت إلى مشكلة المد والجزر ، مشكلة حركة الأرض ، مشكلة صحة أو خطأ نظرية كوبرنيك . أمل جاليليو أن يتمكن من نظرية ناجحة لمد والجزر تقطع بصحة نظرية كوبرنيك .

و لقد اتضح أن ما أطلقت عليه اسم موقف مشكلة جاليليو هو أمر معقد . إن موقف المشكلة يجره إلى مشكلة المد والجزر ، إنما في دور محدود كَمَكَّ لنظرية كوبرنيك . لكن ، حتى هذا ليس كافياً لفهم موقف مشكلة جاليليو .

كان أول ما لفت نظر جاليليو - وهو الكوزموالوجي والمُنظِّر المصنك - هي تلك البساطة المذهلة الجسور لفكرة كوبرنيك الرئيسية : فكرة أن الأرض وبقية الكواكب ليست سوى أقماع حول الشمس - إذا جاز التعبير .

كانت القوة التفسيرية لهذه الفكرة الجسور هائلة جدا ؛ و عندما اكتشف جاليليو أعمار كوكب المشتري من خلال تلسكوبه ، و أدرك فيها نموذجا صغيرا للنظام الشمسي الكوبرنيقي ، رأى في هذا تمجيذا تجريبيا لهذه الفكرة الجريئة التي تكاد تكون قبلية . ثم أنه نجح بالاضافة إلى ذلك في اختبار تنبؤ تلمية نظرية كوبرنيك : فلقد تنبأت بأن تكون للكواكب الداخلية أوجه ، كثرجه القمر ؛ و اكتشف جاليليو أوجه كوكب الزهرة .

كانت نظرية كوبرنيك في جوهرها نموذجا هندسيا - كوزمولوجيا ، بُنى بالوسائل الهندسية (و الحركية المجردة) . لكن جاليليو كان فيزيائيا . صرف أن المشكلة الواقعية هي العثور على تفسير فيزيائي ميكانيكي ؛ و اكتشف بعض العناصر الهامة لمثل هذا التفسير ، و على الأخص قانون القصور الذاتي ، و مَنَظَرَه قانون حفظ الحركات الدوارة .

حاول جاليليو أن يؤسس فيزياء على هذين القانونين لا غيرهما (و ربما كانا عنده قانونا واحدا) ، و إن أدرك حتمية وجود فجوات في معرفته الفيزيائية ، كان جاليليو على صواب كامل من ناحية المنهج ؛ فنحن لا نطمح في أن نتعلم من الضعف في نظريتنا إلا بمحاولة استشارها إلى أقصى حد .

هذا يفسر السبب في أن يتعلق جاليليو بقرص الحركات الدوارة ، على الرغم من درايته بأعمال كبلر . و لقد كان لديه ما يبرر هذا . كثيرا ما يقال إنه حاول أن يخفي صعوبات الدورات الكوبرنيكية ، و أنه أفرط في تبسيط نظرية كوبرنيك بطريقة ليس ما يبررها ، كما يقال إن الواجب كان يقتضي منه أن يقبل قوانين كبلر . لكن هذا كله ليس إلا دليلا على قصور في الفهم التاريخي - خطأ في تحليل موقف مشكلة من العالم الثالث . كان جاليليو على حق عندما عمل بالتبسيط المفرط الجسور ، و لقد كانت قطوع كبلر الناقصة هي الأخرى تبسيطات مفرطة . لكن كبلر كان محظوظا إذ قام نبوتن باستعمال تبسيطاته فيما بعد ، و من ثم فقد فسرها ، و غدت اختباراً لطله لمساواة الجسمين .

لكن ، لماذا أنكر جاليليو أثر القمر في نظريته عن المد والجزر ؟ إن هذا السؤال يكشف وجهها في غاية الأهمية لموقف المشكلة . كان جاليليو - أولاً - معارضاً لعلم التنجيم الذي وحد بين الكواكب والآلهة . بهذا المعنى يكون جاليليو رائداً من رواد التنوير ، و معارضاً لكبلر ، على الرغم من إعجابه به (٣) . ثم انه كان يعمل بمبدأ الحفظ الميكانيكي للحركات النوارة . ولقد بدا أن هذا يستبعد تأثيرات ما بين الكواكب . كان منهج جاليليو - في محاولته الجادة لتفسير المد والجزر على هذا الأساس الضيق - منهاجاً صحيحاً تماماً . فلولا هذه المحاولة لما أمكننا أبداً أن نعرف أن هذا الأساس أضيق من أن يوفر تفسيراً ، وأن نعرف أننا في حاجة إلى فكرة أخرى ، فكرة نيوتن للجذب والتأثير من بُعد - ولقد كان لهذه الفكرة صفات تقربها كثيراً من التنجيم ، ورأى فيها مؤيدو ومناصري التنوير علاقةً بالسحر والتنجيم (ومن بينهم نيوتن نفسه) .

و على هذا يقودنا تحليل موقف مشكلة جاليليو إلى تفسير عقلي لمنهج جاليليو في وضع النقاط التي نقدها فيها العديد من المؤرخين ؛ وعلى هذا يقودنا هذا التحليل إلى فهم أفضل لجاليليو . تصبح التفسيرات السيكلوجية ، مثل الطموح ، والغيرة ، والرغبة في إثارة اضطراب ، والغيرة العدوانية ، وتسلط الأفكار ، تصبح جميعاً من النوافل .

و بنفس الشكل يصبح من النوافل أن نصف جاليليو " بالدوجماتية " لأنه التزم بالحركة النوارة ، أو أن نجد في " الحركة الدائرية الملقفة " (بيلثي) فكرة بدائية ، أو - ربما - أن نحاول تفسير هذه الفكرة بالوسائل السيكلوجية . ذاك لأن منهج جاليليو كان صحيحاً عندما حاول أن يتقدم إلى المدى الممكن بمساعدة قانون عقلي لحفظ الحركة النوارة .

تعميم

نستخدم بدلاً عن المبادئ التفسيرية السيكلوجية ، اعتبارات للعالم الثالث ذات صفة منطقية في الجوهر ؛ وهذا هو السبب في نمو فهمنا التاريخي .

من الممكن أن نطبق منهج العالم الثالث هذا للفهم والتفسير التاريخي ، على كل المشاكل التاريخية . ولقد اطلقت عليه اسم " منهج التحليل الموقفى " (أو " منهج المنطق الموقفى ") (٤) . إنه منهج يستبدل ، بالتفسيرات السيكلوجية ، حيثما أمكن ، علاقات العالم الثالث ذات طبيعة منطقية فى الجوهر ، كأساس للفهم والتفسير التاريخي - بما فيها النظريات والفروض التى وضعها القائمون بالعمل .

يمكن أن الخص الدعوى التى أردت أن أعرضها هنا فى الآتى : من الواجب أن يتخلى الفهم التاريخي عن مناهجه السيكلوجية ، و أن يتخذ منهجاً مبنياً على نظرية للعالم الثالث (٥) .

ملاحظات

(١) إذ من الممكن أن نوضح أن النظام (الكامل) لكل الفروض الصحيحة فى حساب الأعداد الصحيحة ليس مما يمكن جعله بديهياً ، و أنه (فى جوهره) مما لا يمكن الفصل فيه (أنظر كتاب نظريات لا يمكن الفصل فيها لمؤلفيه أ. تارسكى ، أ. مؤستوفسكى ، ر . م . روينسون - أمستردام ، ١٩٥٣ ، أنظر على الأخص الملاحظة ١٣ فى صفحة ٦٠ وما يليها) . يستتبع هذا أن سيكون هناك دائماً مشاكل فى الحساب ، لا نهائية ، لا تحل . من المثير أن يكون فى استطاعتنا أن نصل إلى هذه الكشوف غير المتوقعة عن العالم الثالث ، فى استقلال كامل عن حالة عقولنا (ترجع هذه النتيجة أساساً إلى العمل الرائد لكورت جودل) .

(٢) يمكن أن نقول إن نظرية جاليليو ، للحركة المجردة ، عن المد و الجزر ، تتعارض مع ما يسمى مبدأ النسبية الجاليليو . لكن هذا النقد سيكون خاطئاً ، تاريخياً ، ونظرياً أيضاً ، لأن هذا المبدأ لا يرجع إلى حركة دوارة . إن الحدس الفيزيائى لجاليليو - بأن شمة نتائج ميكانيكية لانسبوبة لدوران الأرض - كان حدساً صائباً ؛ و على الرغم من أن هذه النتائج (حركة القمة الدوارة ، بتدول فوكو ... الخ) لا تقسر المد و الجزر ، فإن قوة

- كوريوليس على الأقل لا تخلو تماماً من تأثير عليها . كما أننا نحصل على تسارعات حركية حاملة نأخذ في الاعتبار انحناء حركة الأرض حول الشمس.
- (٣) أنظر كتابي " *الهدس والتفنيد* " ، ١٩٦٣ ، الذي أوضحت فيه أن نظرية الجاذبية لنيوتن - نظرية "تأثير" الكواكب على بعضها بعضا ، وتأثير القمر على الأرض - مشتقة من علم التجسيم .
- (٤) انظر كتابي : " *نقد المذهب التاريخي* " (١٩٥٧) و " *المجتمع المفتوح وخصومه* " (١٩٤٥) .
- (٥) هذا ما يجعل ما يسمى "التأويلات" من النوافل ، أو هو على الأقل يُسَطِّها كثيراً .

الجزء الثالث

أحدث المقتطفات المسروقة

من هنا وهناك *

* هذا العنوان مسروق ، مأخوذ عن ملحوظة كتبها بيتهوفن على مخطوط رباعية وترية : " رباعية وترية " لكامارين و عازفة و فيولنسيل ، مسروقة من آخر المؤلفات - من أكثرها تنوعاً ، من هذه ومن تلك " .

(١٣)

كيف أرى الفلسفة

(عنوان مسروق من فريتش فايسمان و من واحد من أوائل من هبطوا على القمر)

- ١ -

هناك واحدة من الأوراق الشهيرة الجريئة لصديقي الراحل فريدريخ فايسمان تحمل العنوان " كيف أرى الفلسفة " . ثمة الكثير في هذه الورقة يعجبني ، وثمة العديد من النقاط التي أتفق معه فيها ، على الرغم من أن تناوله لها يختلف تماماً عن تناولى .

يسلم فريتش فايسمان ، و الكثير من زملائه ، بأن الفلسفة نوع من الناس غير عادى ، و أن الفلسفة يمكن أن تؤخذ على أنها نشاطهم الفريد . أما ما حاول أن يقوم به في ورقته فهو أن يبين - بالأمثلة - ماذا يشكل سميتهم المميزة ، و السمة المميزة للفلسفة إذا ما قورنت بغيرها من المواضيع الأكاديمية كالرياضيات و الفيزياء . و على هذا فقد حاول على وجه الخصوص أن يقدم وصفا لاهتمامات و أنشطة الفلسفة الأكاديميين ، و المعنى الذى يمكن أن نقول إنهم واصلوا فيه عمل الفلسفة فى الماضى .

كل هذا أمر مشوق للغاية ، غير أن ورقة فايسمان قد أظهرت أيضاً درجة كبيرة من الارتباط الشخصى بهذه الأنشطة الأكاديمية ، بل و من الاثارة . كان فايسمان نفسه - بجلاء - فيلسوفاً ، جسماً وروحاً - بالمعنى الذى يجمع هذه المجموعة

الخاصة من الفلسفة ، و بجلاء أيضا كان يريد أن ينقل إلينا شيئا من الاثارة التي يشاطره فيها أعضاء هذه الجماعة المغلفة - نوعاً ما .

- ٢ -

و الطريقة التي أرى بها الفلسفة مختلفة تماما . إننى اعتقد أن كل الرجال و كل النساء فلاسفة ، إن يكن بعضهم أكثر فلسفة من البعض الآخر . إننى أوافق بالطبع على أن هناك مجموعة مميزة مغلفة من الناس - الفلاسفة الأكاديميين - لكننى أبعد ما يكون عن أن أشاطر فايسمان حماسه لأنشطتهم أو لتناولهم . على العكس ، إننى أشعر بأن هناك الكثير الذى يجب أن يقال للذين يسيئون الظن بالفلسفة (و هم عندي فلاسفة من نوع ما) . على أية حال ، إننى أعارض بشدة فكرة (فلسفية) انتشر تأثيرها فى مقالة فايسمان الرائعة ، دون أن تُفحص أو حتى يشار إليها : أعنى فكرة صفوة من الفلاسفة و المفكرين .

إننى اعترف بالطبع بأن قد ظهر بضعة من الفلاسفة العظام حقاً ، و كذا عدد قليل من الفلاسفة الذين أخفقوا فى بلوغ مرتبة العظمة ، على الرغم من تميزهم فى نواحي عديدة : صحيح أن ما أنتجوه قعمن بأن تكون له أهمية كبرى لدى أى فيلسوف أكاديمي ، لكن الفلسفة لا تتوقف عليهم ، بالمعنى الذى يعتمد فيه الرسم على كبار الرسامين أو الموسيقي على كبار المؤلفين . ثم إن ثمة فلسفةً عظيمة - فلسفةً قبل السقراطيين مثلاً - تسبق كل فلسفة أكاديمية أو حرفية .

- ٣ -

إننى أرى أن فلسفة المحترفين لم تنجح تماماً : إنها فى حاجة ماسة إلى أن تدافع عن بقائنها .

بل إننى أشعر أن حقيقة أننى أعمل كفيلسوف محترف إنما تشكل قضية خطيرة ضدى : أشعر بأنّها اتهام . لابد أن اعترف بالذنب ، و لابد أن أقدم - مثل سقراط - بدفاعي .

أشير إلى دفاع سقراط لأنه أفضل ما أحب بين كل ما كُتب في الفلسفة .
أعتقد أن هذا الدفاع صحيح تاريخياً ، أنه يخبرنا على الجملة - بما قاله سقراط في محكمة أثينا . أحب هذا الدفاع . هنا رجل يتحدث ، رجل متواضع لا يعرف الخوف .
ودفاعه بسيط للغاية : إنه يصر على أنه يدرك حدوده ، أنه ليس حكيماً ، اللهم - ربما -
في ادراكه حقيقة أنه ليس حكيماً ؛ وأنه ناقد ، ناقد على الأخص لكل الرطانة
الطنانة ، سوى أنه صديق لكل مواطنيه ، وأنه مواطن طيب .
ليس هذا دفاع سقراط وحده ، أنه في رأيي دفاع عن الفلسفة يثير
العواطف .

- ٤ -

لكن دعنا تلقى نظرة على دعوى الاتهام ضد الفلسفة . إن أداء الكثيرين من
الفلاسفة - وبينهم بعض كبار الفلاسفة - لم يكن على ما يرام . سأشير هنا إلى
أربعة من الكبار : أفلاطون ، هيوم ، سبينوزا ، كانط .
أما أفلاطون - أعظم الفلاسفة وأعمقهم تفكيراً وأكبرهم موهبة - فقد كانت له
نظرة عامة لحياة الإنسان أجدها منفرة ، بل وفي الحق مروعة . غير أنه لم يكن فقط
فيلسوفاً عظيماً ومؤسساً لأكبر مدرسة حرفية للفلسفة ، إنما كان أيضاً شاعراً كبيراً
ملهماً ، ولقد كتب - من بين أعماله الأخرى الجميلة - دفاع سقراط .
أما ما كان يعيبه ، ويعيب العديد من الفلاسفة المحترفين من بعده ، فهو أنه -
على النقيض تماماً من سقراط - كان يعتقد في الصلوة : في مملكة الفلاسفة . فبينما
كان سقراط يطلب أن يكون رجل الدولة حكيماً ، نعني مدركاً لضلالة ما يعرفه ، كان
أفلاطون يطلب أن يكون الحكماء ، الفلاسفة العالمون ، حكاماً مطلقين . (إن جنون
العظمة منذ أيام أفلاطون هو أكثر أمراض المهنة انتشاراً بين الفلاسفة) . ثم إن
أفلاطون قد ابتكر في كتابه القوانين مؤسسة توحى بمحاكم التفتيش ، و اقترب كثيراً
من تزكية معسكرات الاعتقال لعلاج أرواح المنشقين .

و أما دافيد هيوم ، الذى لم يكن فيلسوفا محترفا ، و الذى ربما كان أكثر الفلاسفة - بعد سقراط - نزاهةً و اتزاناً ، هذا الرجل المتواضع ، العقلى الرزين ، هذا الرجل قد قادت نظريته سيكولوجية خاطئة مشثومة (و نظرية المعرفة علمته ألا يثق فى قوته العقلية الخارقة) قادتته إلى المذهب المروع : " إن العقل عبد للعواطف ، وهكذا يجب أن يكون ، و هو أبداً لا يطمع فى مهمة سوى خدمتها و طاعتها " . إننى مستعد لأن أسلم بأنه ما من شيء عظيم قد أنجز دون عاطفة ، لكننى أؤمن بنقيض عبارة هيوم . إن ترويض عاطفتنا بالحصافة المحدودة المتاحة لنا هو فى رأى الأمل الأوحد للبشرية .

أما سبينوزا ، القديس بين كبار الفلاسفة ، الذى لم يكن فيلسوفا محترفا - شأنه شأن سقراط و هيوم - فقد علمنا عكس ما قال به هيوم تماما ، إنما بطريقة أرى أنا أنها لم تكن فقط خاطئة ، و إنما كانت أيضا غير مقبولة أخلاقيا . كان مثل هيوم مؤمنا بالحمية ، كانت حرية البشر عنده تكمن فى فهم واضح مميز كاف ليس إلا ، فهم للأسباب التى تدفع أفعالنا : " إن الشعور ، الذى هو عاطفة ، لا يعود عاطفة حالما شككنا عنه فكرة واضحة مميزة " . و طالما كان هذا الشعور عاطفة ، فسنبقى فى قبضته أسرى ، فإذا ما تمكنا من فكرة عنه واضحة مميزة ، فسيظل يحكمنا لا يزال ، لكننا نكون قد حولناه إلى جزء من عقلنا . الحرية ليست سوى هذا - هكذا يعلمنا سبينوزا .

أنا أعتبر هذه التعاليم صورة من المذهب العقلانى خطرة يصعب الدفاع عنها ، إن أكن أنا شخصا عقلانيا بصورة ما . فأننا بادئ ذى بدء لا نعتقد فى الحمية ، و أنا لا أعتقد أن سبينوزا ، أو غيره ، قد قدم حججا قوية فى تعضيدها ، أو فى تعضيد مصالحة للحمية مع الحرية البشرية (و من ثم مع الحس المشترك) . يبدو لى أن حمية سبينوزا هى خطأ من الأخطاء النمطية للفيلسوف ، و إن كان من الصحيح طبعاً أن الكثير مما نفعله (لا كل ما نفعله) محتوم بل و يمكن حتى التنبؤ به . و ثانيا ، أنه قد يكون صحيحا بمعنى ما أن الزيادة المفرطة فيما سماه سبينوزا " بالعاطفة " قد تجعلنا غير أحرار ، إلا أن الصيغة التى اقتبسناها عنه ستعطينا من مسئولية أعمالنا إذا

لم نتمكن من فكرة عليّة واضحة مميّزة عن دوافع أفعالنا . لكننى أؤكد أننا أبداً لن نستطيع أن نفعل هذا ؛ أن نكون عقليين فى أفعالنا وفى معاملتنا مع اخوتنا البشر ، هذا هدف فى رأيي ذو أهمية قصوى (ولاشك أن سبينوزا كان يرى هذا أيضاً) ورغم ذلك فإننى لا أظن أننا سنستطيع يوماً أن نقول إننا قد بلغنا هذا الهدف .

حاول كانط - وهو واحد من المفكرين المبدعين القلائل بين الفلاسفة المحترفين - حاول أن يحل مشكلة رفض العقل عند هيوم ، ومشكلة الحتمية عند سبينوزا ، غير أن محاولاته قد فشلت .

هؤلاء هم بعض من كبار الفلاسفة الذين أكبرهم . و لعلك تدرك الآن السبب فى شعورى بضرورة الدفاع عن الفلسفة .

- ٥ -

لم أكن أبداً عضواً فى حلقة فيينا للوضعيين المنطقيين ، مثل أصدقائى فريتس فايسمان وهيربرت فيجل وفكتور كرافت ؛ والواقع أن أوّل نُويّرات كان يسمينى " المعارضة الرسمية " . لم أذُع أبداً لى من اجتماعات الحلقة ، ربما بسبب معارضتى المعروفة للوضعية (كنت سأسعد لو وُجهت إلى الدعوة ، ليس فقط لأن بعض أعضاء الحلقة من أصدقائى ، وإنما أيضاً بسبب اعجابى البالغ ببعض الأعضاء الآخرين) . و تحت تأثير كتاب " دراسة منطقية فلسفية " (تراكتاتوس) للودفيش فيتجنشتاين لم تصبح الحلقة معادية فقط للميتافيزيقا وإنما أيضاً للفلسفة . ولقد توصل شليك ، قائد الحلقة ، إلى هذا عن طريق النبوة القائلة بأنّ ستختفى قريباً تلك الفلسفة " التى لا تقول أبداً شيئاً معقولاً ، إنما تتفوه بكلمات فارغة من المعنى " ، إذ سيكتشف الفلاسفة أن " جمهورهم " قد انصرف عنهم بعد أن سئم خُطبهم الطويلة الفارغة .

اتفق فايسمان فى الرأى مع فيتجنشتاين وشليك لسنين طويلة ، و أعتقد أننى أستطيع أن أتبين فى حماسه للفلسفة حماساً المهتدى .

أدافع دائماً عن الفلسفة ، بل وحتى عن الميتافيزيقا ، ضد الحلقة ، وإن كان على أن أعترف أن أداء الفلاسفة لم يكن على ما يرام . ذاك لأنني أعتقد أن لدى الكثيرين من الفلاسفة ، وأنا منهم ، مشاكل فلسفية حقيقية تختلف في درجة جدتها وصعوبتها ، وأن هذه المشاكل لم تكمن جميعاً مما يتعذر حلها .

و الحق أن وجود المشاكل الفلسفية الملحة والخطيرة ، والحاجة إلى مناقشتها ، هي الدفاع الوحيد في رأيي عما قد نسميه الفلسفة الجرفية أو الفلسفة الأكاديمية .
ولقد أنكر فيتجنشتاين وحلقة فيينا وجود مشاكل فلسفية جديدة .

يقول كتاب *تراكتاتوس* في نهايته إن المشاكل الظاهرة للفلسفة (ومن بينها مشاكل *تراكتاتوس* ذاتها) هي مشاكل زائفة تنشأ عن التحدث قبل أن نعطي لكل كلماتنا معنى . ربما اعتبرت هذه النظرية من وحي حل راسل للتناقضات المنطقية على أنها قضايا زائفة ، ليست صحيحة وليست خاطئة ، وإنما هي بلا معنى . لقد أدى هذا إلى التقنية الفلسفية الحديثة لوسم كل أنواع القضايا أو المشاكل المزعجة بأنها "بلا معنى" . دأب فيتجنشتاين فيما بعد على الحديث عن "ألفاز" تنشأ من سوء استخدام الفلاسفة للغة . وكل ما أستطيع أن أقوله هو أنه إذا لم تكن لدى أية مشكلة خطيرة ، ولم يكن لدى أي أمل في حلها ، فلن يكون لدى ما اعتذر به عن كوني فيلسوفاً : لن يكون ، عندي ، ثمة دفاع عن الفلسفة .

- ٦ -

في هذا الجزء سأقدم قائمة برؤى معينة للفلسفة ، وأنشطة معينة تؤخذ كثيراً على أنها مميزة للفلسفة ، واعتبرها مرضية . يمكن أن نسمي هذا الجزء "كيف لا أرى الفلسفة" .

(١) أنا لا أرى أن الفلسفة هي حل الألفاز القوية ؛ ولو أن إزالة سوء الفهم قد تكون أحياناً مهمة أولى ضرورية .

(٢) أنا لا أرى الفلسفة سلسلة من الأعمال الفنية ، أو صوراً مذهشة مبتكرة للعالم ، أو سبلاً ذكية فريدة لوصف العالم . إننى اعتقد أننا إذا نظرنا إلى الفلسفة بهذه الطريقة فسنظلم كبار الفلاسفة كثيراً . لم ينشغل كبار الفلاسفة بالسعى نحو الجمال . لم يحاولوا أن يكونوا مهندسين لأنماط بارعة ؛ لكنهم ، قبل كل شيء ، كانوا مثل كبار العلماء باحثين عن الحقيقة ، عن حلول صحيحة لمشاكل حقيقية . كلا ، إننى أرى تاريخ الفلسفة فى جوهره جزءاً من تاريخ البحث عن الحقيقة ، وأنا أرفض النظرة الجمالية الخالصة له ، وإن كانت للجمال أهميته فى الفلسفة ، كما فى العلم .

إننى مع الجسارة العقلية قلباً وقاليباً . لا يمكن أن نكون جنباء عقلياً وفى نفس الوقت باحثين عن الحقيقة . لابد أن يتجاسر الباحث عن الحقيقة على أن يصبح حكيماً - عليه ألا يخشى أن يكون ثورياً فى مجال الفكر .

(٣) إننى لا أرى التاريخ الطويل للنظم الفلسفية صرحاً عقلياً واحداً تُجرب فيه كل الأفكار المحتملة ، لتظهر فيه الحقيقة - ربما - كمنتج ثانوى . إننى اعتقد أننا ننظّم كبار الفلاسفة الأقدمين إذا نحن تشككنا و لو للحظة فى أن كل واحد منهم لم يكن ليهجر نظامه (كما هو الواجب) إذا ما اقتنع أن هذا النظام - على الرغم مما قد يحمل من روعة - لم يكن خطوة فى الطريق إلى الحقيقة . (و على الذكر ، هذا هو السبب فى أنني لا أعتبر فيخته أو هيجل من الفلاسفة الحقيقيين : إننى ارتاب فى ولائهم للحقيقة) .

(٤) إننى لا أرى الفلسفة محاولة لتوضيح أو تحليل أو تفسير المفاهيم ، أو الكلمات ، أو اللغات .

إن المفاهيم أو الكلمات هى مجرد أدوات لصياغة القضايا والافتراضات الحدسية والنظريات . فالمفاهيم أو الكلمات لا يمكن أن تكون صحيحة فى ذاتها ؛ إنما هى تخدم لغتنا الوصفية والجدلية . لا يجوز أن يكون هدفنا هو تحليل المعانى ، وإنما البحث عن حقائق مثيرة وهامة ؛ نعنى عن نظريات حقيقية .

(٥) أنا لا أرى الفلسفة طريقاً للذكاء .

(٦) أنا لا أرى الفلسفة نوعاً من العلاج العقلي (فيتجنشتاين) ، نشاطاً لانقاذ الناس من التعقيدات الفلسفية . أنا أرى أن فيتجنشتاين (في عمله الأخير) لم يرشد الذبابة إلى طريق الخروج من الزجاج . لكني أرى في الذبابة ، التي لم تستطع الهروب من الزجاج ، صورةً مدهشةً لفيتجنشتاين ذاته رسمها لنفسه . (كان فيتجنشتاين حالة فيتجنشتاينية ، مثلما كان فرويد حالة فرويدية) .

(٧) أنا لا أرى الفلسفة دراسةً لكيفية التعبير عن الأشياء بصورة أكثر دقة أو ضبطاً . إن الدقة و الضبط ليسا في ذاتهما من القيم العقلية . ولا يجوز أن نحاول أن نكون أكثر دقة أو ضبطاً مما تحتاجه المشكلة التي نعالجها .

(٨) وعلى ذلك ، فإنا لا أرى الفلسفة محاولة لتوفير الأسس أو الهيكل المفاهيمي لحل المشاكل التي قد تبرز في المستقبل القريب أو البعيد . هكذا فعل جون لوك ؛ حاول أن يكتب مقالاً عن الاخلاقيات ، واعتبرها ضرورة أولى لتوفير الخطوات التمهيدية للمفاهيم .

كانت **مقالته** تتألف من هذه الخطوات التمهيدية ، ولقد بقيت الفلسفة البريطانية منذ ذلك الحين (باستثناءات معدودة ، مثل بعض المقالات السياسية لهيوم) غارقةً في مستنقع هذه الخطوات التمهيدية .

(٩) لا و لا أنا أرى الفلسفة تعبيراً عن روح العصر . هذه فكرة هيغليزية لا تصمد أمام النقد . هناك بدع في الفلسفة ، كما في العلم . لكن الباحث الصادق عن الحقيقة ، لا يتبع البدعة ؛ سيرتاب في البدع ، بل وسيحاربها .

- ٧ -

كل الرجال و كل النساء فلاسفة . فإن لم يكونوا مدركين أن لهم مشاكل فلسفية ، فلديهم على أية حال أحكامهم الفلسفية المسبقة . و معظم هذه الأحكام نظرياتٌ تؤخذ كمسلّمات ؛ تشرّبوها من بيئتهم العقلية أو من التقاليد .

لا يعتنق الناس من هذه النظريات - مدركين - إلا القليل ، هي إذن أحكام مسبقة ، نعتي أنهم يعتنقونها دون فحص نقدي ، رغم أنها قد تكون ذات أهمية قصوى بالنسبة لممارستهم العملية ، وبالنسبة لحياتهم ككل .

إن ضرورة أن يقوم الناس بفحص نقدي لهذه النظريات المؤثرة الواسعة الانتشار ، هي دفاع عن وجود فلسفة المحترفين .

إن نظريات كهذه هي نقطة البدء القلقة لكل علم وكل فلسفة . تبدأ كل فلسفة من رؤى غير نقدية للحس المشترك ، و رؤى غامضة كثيرا ما تكون ضارة . والهدف هو بلوغ حس مشترك نقدي مستنير : بلوغ رؤية أقرب إلى الحقيقة ، بأقل أثر ضار على حياة البشر .

- ٨ -

دعني أقدم أمثلة لأحكام فلسفية مسبقة واسعة الانتشار .

ثمة رؤية للحياة ذات أثر بالغ تقول إنه إذا ما حدث ما هو سيء حقا في هذه الحياة (أو ما نكرهه جدا) فلا بد أن يكون هناك من هو مسئول عنه : لابد أن يوجد شخص قام به متعمدا . وهذه الرؤية قديمة جدا . كان حسد الآلهة و غضبها - عند هوميروس - هما السبب في أفضع ما حدث في ساحة القتال أمام طروادة وفي طروادة ذاتها : كان بوسايدون هو المسئول عما حل ببلوديسيوس من كوارث . وكان الشيطان في الفكر المسيحي هو المسئول عن الشرور : أما في الماركسية فإن تأمر الرأسماليين الجشعين هو الذي يمنع مجيء الاشتراكية و إقامة الجنة على الأرض .

إن النظرية التي ترى الحرب و الفقر و البطالة نتائج لئيمية مبيتة شريرة ، لتصميم ما مشنوم ، هي جزء من الحس المشترك ، لكنها غير نقدية . ولقد أطلقت على نظرية الحس المشترك غير النقدية هذه اسم نظرية المؤامرة للمجتمع (بل ومن الممكن أن تسمى نظرية المؤامرة للعالم : تذكر البرق الصاعق لزيوس) . إنها نظرية يعتنقها

الكثيرون ، ولقد أؤكد - في صورتها كبحث عن كبش الغداء - الكثير من النزاع السياسي وتسببت في أفقع الآلام .

ثمة وجه من أوجه نظرية المؤامرة المجتمع ، هو تشجيع التآمر في واقع الحياة . لكن الفحص النقدي يبين أن التآمر نادراً ما يبلغ مرامه . كان لينين - المؤمن بنظرية المؤامرة - متآمراً ، ومثله كان موسوليني وهتلر . لكن أهداف لينين لم تتحقق في روسيا ، ومثلها لم تتحقق أهداف موسوليني أو هتلر في إيطاليا أو في ألمانيا .

وكل هؤلاء المتآمرين قد أصبحوا متآمرين لأنهم آمنوا بنظرية المؤامرة

للمجتمع ، دون نقد .

ربما كان في توجيه النظر إلى أخطاء نظرية المؤامرة للمجتمع ، ما قد يُعتبر إسهاماً للفلسفة ، متواضعاً لكنه ليس تافهاً . سيؤدي هذا الإسهام إلى أسهامات أخرى مثل اكتشاف أهمية النتائج غير المقصودة للفعل البشري بالنسبة للمجتمع ، وإلى الاقتراح بأننا نستطيع أن نعتبر أن اكتشاف العلاقات الاجتماعية التي تؤدي إلى النتائج غير المقصودة لأفعالنا ، هو هدف العلوم الاجتماعية النظرية .

خذ مشكلة الحرب . لقد اعتقد فيلسوف نقدي في قامة برتراند راصل أن علينا أن نفسر الحروب بدوافع سيكولوجية - بالعدوانية البشرية . و أنا لا أنكر وجود مثل هذه العدوانية ، لكن ما يدهشني هو أن راصل لم يلحظ أن معظم الصروب في العصور الحديثة كان دافعها الخوف من العدوانية ، لا العدوانية الشخصية . كانت إما حروباً إيديولوجية يدفعها الخوف من قوة تآمر ما ، أو حروباً لم يرغب فيها أحد وإنما نجمت عن الخوف الناجم عن موقف موضوعي أو آخر . وكمثال ، هناك الخوف المتبادل من العدوانية ، الذي يؤدي إلى سباق تسلح ، ومن ثم إلى الحرب ؛ ربما إلى حرب وقائية كما أشار راصل نفسه - عدو الحرب و العدوانية - عندما تخوف - على حق - من أن تتمكن روسيا من القنبلة الهيدروجينية . (ليس هناك من يريد القنبلة ؛ لقد كان الخوف من أن يحتكرها هتلر هو الذي أدى إلى صنعها) .

أؤخذ مثالا آخر لحكم فلسفى مسبق . ثمة حكم مسبق يقول إن آراء الفرد دائما ما تحدها مصالحه الشخصية و هذا المذهب (الذى يمكن وصفه بأنه صورة منمطة من مذهب هيوم القائل إن العقل عبد للعواطف ، وهكذا يجب أن يكون) لا يطبقه الشخص عادة على نفسه (لقد فعل هيوم هذا وهو الذى علم التواضع والتشكك بالنسبة لقوانا العقلية ، ومن بينهما قُوته هو) ولكنه عادة ما يطبقه على الآخر - الذى يختلف رأيه عن رأينا . إن هذا المذهب يمنعنا من أن نستمع فى صبر للآراء التى تختلف عن آرائنا ، ومن أن نأخذها مأخذ الجد ، لأننا نستطيع أن نفسرها " بمصالح " الشخص الآخر . غير أن هذا يجعل النقاش العقلى أمرا مستحيلا . إنه يؤدى إلى تدهور فضولنا الطبيعى ، تدهور اهتمامنا بالوصول إلى حقيقة الأشياء ، فهو يستبدل بالسؤال الهام : " ما هى حقيقة هذا الأمر ؟ " سؤالا آخر أقل أهمية بكثير : " ما هى مصالح الشخصية ، ما هى بوافك الخفية ؟ " . إنه يمنعنا من أن نتعلم ممن يختلفون عنا فى الرأى ، وهو يؤدى إلى تدمير وحدة البشرية، الوحدة البنية على عقلانيتنا المشتركة .

ثمة حكم فلسفى مسبق مشابه ، هو الدعوى - ذات الأثر الكبير فى زماننا هذا - بأن المناقشة العقلية ممكنة فقط بين من يتفقون على الأساسيات . وهذا المذهب الخبيث يعنى أن النقاش العقلى أو النقدى فى الأساسيات أمر مستحيل ، وأنه يقود إلى نتائج غير مستحبة مثل نتائج المذاهب التى توقفت فيما سبق .
الكثيرون يعتقدون هذه المذاهب ، وهى تنتمى إلى مجال من الفلسفة كان واحداً من الاهتمامات الرئيسية لكثير من الفلاسفة : **نظرية المعرفة** .

- ٩ -

إن مشاكل نظرية المعرفة كما أراها تشكل القلب من الفلسفة : الفلسفة غير النقدية أو فلسفة الحس المشترك الشائعة بين الناس ، والفلسفة الأكاديمية . بل إن هذه المشاكل حاسمة بالنسبة لنظرية الأخلاقيات (كما ذكرنا جاك مونو مؤخرا) .

إن المشكلة الرئيسية هنا ، كما في أى مجال آخر - إذا وُضعت بطريقة مبسطة - هي التضارب بين " التفاضل الإستمولوجى " و " التشاؤم الإستمولوجى " . هل يمكن أن نكتسب المعرفة ؟ ما حجم ما يمكن معرفته ؟ يؤمن المتفاضل الإستمولوجى بإمكانية المعرفة البشرية ، بينما يؤمن المتشاؤم بأن المعرفة الحقة أبعد من قدرة الانسان .

إننى عاشق للحس المشترك - إن لم يكن كله ؛ إننى أؤمن بأن الحس المشترك هو نقطة البداية الوحيدة الممكنة . لكن لا يجب أن نحاول أن نشيد فوقه صرح معرفة حصين ، إنما يجب أن ننقده و أن نسعى إلى تحسينه . إذا أكون واقعياً بالنسبة للحس المشترك ؛ إننى أؤمن بأن المادة واقع (وهذا ما اعتقد أنه النموذج القياسى لما يعنى بكلمة " واقعى ") ؛ ولهذا السبب كان لى أن أسمى نفسه " مادياً " ، لولا حقيقة أن هذا المصطلح يعنى أيضاً عقيدة (1) تأخذ المادة على أنها فى الجوهر لا تُخْتَزَل ، (ب) وتتكر واقع مجالات القوى اللامادية ، وبالطبع ، العقل أو الوعى أيضاً ؛ وتتكر واقع كل شيء سوى المادة .

و أنا أتبع الحس المشترك عندما أؤمن بوجود كل من المادة (العالم الأول) والعقل (العالم الثانى) ، وأقترح أن هناك أشياء أخرى ، لا سيما منتجات عقل الانسان ، التى تشمل الافتراضات الحدسية ، و النظريات و المشاكل (العالم الثالث) . بمعنى آخر ، إننى تعددى الحس المشترك . وأنا مستعد تماماً لأن ينقذ هذا الموقف وأن يستبدل به موقف أفضل . لكن كل ما أعرفه من حجج تقديه ضده باطلة فى رأيى . (وعلى الذكر ، أنا أنظر إلى التعددية هنا فى المعنى الذى تتطلبه الأخلاقيات) .

كل ما أقدم من حجج ضد الواقعية التعددية يرتكز ، فى صورته الأخيرة ، على قبول لا نقدي لنظرية الحس المشترك للمعرفة ، وهذا ما أعتبره أضعف ما بالحس المشترك .

إن نظرية الحس المشترك للمعرفة نظرية غاية فى التفاضل بقدر ما تعادل بين المعرفة وبين المعرفة اليقينية ؛ هى تقول إن كل ما هو حدسى ليس حقاً " معرفة " .

إننى أرفض هذا الجدل على أنه مجرد أمر لفظى . وأنا أقر عن طيب خاطر بأن المصطلح " معرفة " يحمل فى كل اللغات التى أعرفها دلالة اليقين . لكن العلم يتألف من فروض . وبرنامج الحس المشترك القائل بأن نبدأ بما يبدو أكثر المعارف المتاحة يقيناً أو أساسية (المعرفة من الملاحظات) لنقيم على هذه القواعد صرحاً من المعرفة الحصينة ، هذا البرنامج لا يصمد أمام النقد .

هو يقود - على الذكر - إلى رؤيتين للواقع ضد الحس المشترك ، تتعارضان مع بعضهما بعضاً .

(١) اللامادية (بيركلى ، هيوم ، ماخ)

(٢) مادية السلوكيين (واطسون ، سكينر)

تتكرر الأولى واقع المادة ، لأن الأساس اليقيني الحصين لمعرفتنا يتألف من خبراتنا الحسية ، وهذه تبقى إلى الأبد لا مادية .

أما الثانية فتتكرر وجود العقل (و تتكرر ، على الذكر ، وجود حرية بشرية) ، لأن كل ما يمكننا حقاً أن نلاحظه هو سلوك الانسان ، الذى يشبه من جميع النواحي سلوك الحيوان (سوى أنه يشمل مجالاً هاماً أوسع هو " السلوك اللغوى ") .

و النظريتان كلتاهما ترتكزان على نظرية معرفة باطلة للحس المشترك ، و تؤديان إلى نقد تقليدى باطل للنظرية الواقعية للحس المشترك . و هاتان النظريتان ليستا محايدتين أخلاقياً ، إنما هما خبيثتان : إذا أردت أن أهدى طفلاً بيكى ، فإننى لا أود أوقف بعض الاحساسات المثيرة (لسخطى أو لسخطك) ؛ لا و لا أنا أود أن أغضب من سلوك الطفل ؛ أو أن أوقف سيل الدموع من أن يجرى على خدي . كلا ، إن نوافعى مختلفة - نوافعى لا يمكن اثباتها أو ردّها إلى أصل ، إنما هى إنسانية .

بلغت اللامادية (التى تدين بنشأتها إلى إصرار ديكارت - الذى لم يكن لا مادياً - على ضرورة أن نبدأ من قاعدة لا سبيل إلى الشك فيها ، مثل المعرفة بوجودنا) بلغت ذروتها بإيرنست ماخ عند تحول هذا القرن . لكنها غدت الآن وقد فقدت معظم تأثيرها . لم تعد عصرية .

أما السلوكية ، إنكار وجود العقل ، فلا تزال إلى الآن عصرية . صحيح أنها تمجد الملاحظة ، لكنها تتحدى كل الخبرة البشرية ، كما تحاول أيضا أن تشتت من نظرياتها نظرية أخلاقية كريمة - نظرية الإشراف ، على الرغم من أنه ليس ثمة نظرية أخلاقية تُشتق في الواقع من الطبيعة البشرية . (أكد جاك مونو هذه النقطة ، أنظر أيضا كتابي **المجتمع المفتوح وخصومه**) . إننا نأمل أن تفقد هذه البدعة أثرها يوما ما ، فهي تركز على التعليم اللاتقدي بنظرية المعرفة للحس المشترك ، والتي حاولت أن أبين تعذر



General Organization Of the Alexan-
dria Library (GOAL)

- ١٠ -

Bibliotheca Alexandrina

و أنا أرى أن الفلسفة لا يجب أبدا ، ولا يمكن في الحق أبدا أن تفصل عن العلوم . فالعلم الغربي كله - من الناحية التاريخية - هو نسل التأملات الفلسفية الاغريقية في الكون ، في نظام العالم . أما الأجداد المشتركة لكل العلماء وكل الفلاسفة فهم هوميروس ، وهيسيود ، وقبل السقراطيين . كان المحور المركزي عندهم جميعا هو تفحص بناء الكون ، وموقفنا من الكون ، بما في ذلك مشكلة معرفتنا بالكون . (وهذه المشكلة أراها لا تزال حاسمة بالنسبة لكل فلسفة) . أما الاستقصاء التقدي في العلوم وكشوفها ومناهجها ، فلا يزال سمة تميز الاستقصاء الفلسفي ، حتى بعد أن انفصلت عنه العلوم .

إن كتاب نيوتن **الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية** ، يسم في رأبي الواقعة الكبرى ، أكبر ثورة ذهنية في تاريخ البشرية كله . إنه يسم تحقيق حلم عمره أكثر من ألفي عام ؛ إنه يسم نضوج العلم وانفصاله عن الفلسفة . ظل نيوتن ، مثل كل كبار العلماء ، فيلسوفا ؛ وظل مفكرا نقديا ، باحثا ، متشككا في نظرياته هو نفسه . هكذا نجدته يكتب في خطابه إلى بنتلي (في ٢٥ فبراير ١٦٩٣) عن نظريته التي تتضمن الفعل من بعد :

أما أن تكونَ الجاذبية متصلة وملازمة وأساسية للمادة ،
بحيث يمكن للجسم أن يؤثر في آخر بعيد عنه فهو
أمر عندي منافي للعقل حتى لأعتقد أن ليس هناك أبداً من قد
يكشفه من كل نوى الموهبة الحق في المواضيع الفلسفية .

ولقد كانت نظريته عن الفعل من بُعد هي التي قادت إلى الارتيازية والصوفية .
حاجُّ بأنه إذا كان لكل المناطق البعيدة في الفضاء الهائل أن تتفاعل فوراً مع بعضها
بعضاً ، فإن السبب لا بد أن يكون هو وجود كيان واحد في نفس الوقت بكل مكان -
وجود الله . هكذا كانت محاولة حل مشكلة التأثير من بعد هي التي قادت نيوتن إلى
نظريته الصوفية ، التي يرى فيها الفضاء مركزاً لإحساس الخالق ، النظرية التي تجاوز
فيها العلم و التي ضُمَّتْ الفلسفة النقدية النظرية إلى الدين النظرى . ونحن نعرف أن
ثمة دوافع مماثلة قد حركت أينشتين .

- ١١ -

أقر بأن هناك بالفلسفة لا تزال بعض المشاكل المراوغة ، إن تكن في غاية
الأهمية، مشاكل تجد مكانها الطبيعي بل الأوحد في الفلسفة الأكاديمية : مشاكل
المنطق الرياضي مثلاً ، أو بشكل أعم ، مشاكل فلسفة الرياضيات . ولقد أثر في كثير
ما تم في قرننا هذا من انجاز مذهل بهذه المجالات .

أما بخصوص الفلسفة الأكاديمية على وجه العموم ، فيقلقني أكثر من دأب
بيركلي على تسميتهم " الفلاسفة الصغار " . النقد هو دم الحياة للفلسفة ، لا ريب في
ذلك . لكن علينا أن نتجنب المماحكة . أمر مهلك حقاً ذلك النقد الصغير لنقاط صغيرة
دون فهم لمشاكل الكون الكبرى ، للمعرفة البشرية ، للأخلاقيات ، للفلسفة السياسية ،
دون محاولة جادة مخلصه لحلها . يبدو الأمر وكأن في كل فقرة مطبوعة يمكن بيع
المجهود أن يساء فهمها أو يساء تفسيرها ، في كل فقرة كهذه ما يكفي لتبرير كتابة
ورقة فلسفية نقدية أخرى . و المدرسة اللاهوتية - في معناها الأسوأ - زاخرة بمثل

هذا ! كل الأفكار الهائلة مدفونة في فيض من الكلمات . في نفس الوقت ، يبدو أن محرري الكثير من المجلات يقبلون الآن عجرفة ما وبذاعة - كانت يوماً أمراً نادراً في أنبياء الفلسفة - ويعتبرون ذلك دليلاً على جسارة التفكير و الامالة .

إنني اعتقد أن مهمة كل مفكر أن يدرك الموقف المتميز الذي يحتله ، إن من واجبه أن يكتب بأبسط وأوضح ما يستطيع ، بأفضل صورة متحضرة ممكنة . لا يجب أبداً أن ينسى تلك المشاكل الكبرى التي تكتنف البشر ، والتي تحتاج إلى فكر جديد جسور وحليم ، ولا التواضع السقراطي لمن يعرف ضالة ما يعرفه : أما تجاه الفلاسفة الصغار ومشاكلهم الصغيرة ، فإنني اعتقد أن المهمة الرئيسية للفلسفة هي التأمل النقدي في الكون وفي موقفنا في الكون ، بما في ذلك قدرتنا على المعرفة وقدراتنا على الخير والشر .

- ١٢ -

ربما كان لي أن أختتم هذا ببعض من فلسفة غير أكاديمية حقاً .

نُتسب إلى واحد من رجال الفضاء الذين زاروا القمر، في أول رحلة إليه ، ملحوظة بسيطة حكيمة قالها بعد عودته (وأنا أنقل هنا عن الذاكرة) : " لقد رأيت في حياتي الكثير من الكواكب ، لكن ليس مثل الأرض أبداً " . وأنا أعتقد أن هذه ليست فقط حكمة ، وإنما هي حكمة فلسفية . إننا لا ندرك روعة أن نحيا فوق هذا الكوكب الصغير المدهش ، أو لماذا وُجدت ثمة حياة كهذه على كوكبنا لتجعله جميلاً هكذا . لكن ، ها نحن ذا ، و الأرض تعطينا كل سبب كي نمتلئ دهشة و كي نشعر بجميلها علينا . إنها أقرب ما تكون إلى المعجزة . العلم يقول إن الكون يكاد يخلو من المادة ؛ و حيثما توجد مادة فإنها تكون في حالة تشوش واضطراب لا تسمح بالسكنى . ولقد تكون هناك كواكب أخرى تحمل الحياة ، لكننا إذا أخذنا منطقة في الكون حيثما اتفق ، فإن احتمال أن نعثر بها على كوكب يحمل الحياة سيكون صفراً (و الاحتمال محسوب على أساس ما نعرفه في علم الكونيات المعاصر الغامض) .

وعلى هذا فإن الحياة على أية حال قيمة النادرة ؛ إنها حقاً ثمينة . إننا نميل إلى أن ننسى هذا ، وأن نعتبر الحياة رخيصة ، ربما عن غفلة دون تفكير ، أو ربما لأن أرضنا هذه الجميلة قد غدت - بلا شك - مكتظة بالسكان .

كل الناس فلاسفة ، لأننا جميعاً بطريقة أو بأخرى نتخذ موقفاً تجاه الحياة والموت . هناك من يرون الأهمية للحياة ، لأنها زائلة . ينسى هؤلاء الحجة المقابلة لهذه : لو لم تكن ثمة نهاية للحياة ، لَمَا كانت لها قيمة ؛ نعني - جزئياً - أن خطر فقدانها المائل دوماً هو الذي يجعلنا ندرك قيمتها .

التسامح و المسئولية الفكرية

(عنوان مسروق من زينوفانيس و ثولتير)

طلب منى هنا أن أعيد محاضرة ألقيتها فى توبنجن عن دعوى " التسامح
والمسئولية الفكرية " . وهذه المحاضرة مهداة إلى ذكرى ليوبولد لوكاس ، العالم
المؤرخ ، رجل التسامح و الانسانية الذى أصبح ضحية التعصب و للإنسانية .

فى ديسمبر ١٩٤٢ ، وفى عمر السبعين ، أودع الدكتور ليوبولد لوكاس
وزوجته السجن بمعسكر الاعتقال فى تريزيشتادت ، حيث عمل حاخاما : مهمة شاقة
للفاية . و لقد مات هناك بعد عشرة أشهر . بقيت زوجته دورا فى هذا المعسكر مدة
ثلاثة عشر شهراً بعده ، حيث عملت كممرضة . و فى أكتوبر ١٩٤٤ رُحِلت إلى بولنده
مع ١٨٠٠٠ سجين آخر ، و هناك قُتلت .

كان مصيرنا رهيبا . و كان هذا مصير أعداد لا تحصى من الناس ، ناس
يحبون غيرهم من الناس ، ناس حاولوا مساعدة غيرهم من الناس ، ناس أحبهم غيرهم

محاضرة أُلقيت بجامعة توبنجن فى ٢٦ مايو ١٩٨١ ، و أعيدت فى فيينا ربيع عام ١٩٨٢ .
ترجمتها من الألمانية إلى الانجليزية ميليتا ميرو ، و قامت لورا ج. بينيت ببعض التعديلات الطفيفة . قام
المؤلف بنفسه بترجمة الأشعار إلى الانجليزية .

من الناس ، وحاول هؤلاء أن يساعدهم . كانت لهم أسر ، تمزقت ، و تحمطت ، وأبيدت .

لا أنوى هنا أن أتحدث عن هذه الأحداث الرهيبة . فمهما قلنا ، أو حتى فكرنا ، فسيبدو الأمر وكأنه محاولة للتقليل من شأن وقائع تتحدى الخيال .

- ٩ -

ويستمر الرعب . اللاجئين من فيتنام ! ضحايا بول بوط في كمبوديا ! ضحايا الثورة في إيران ! اللاجئين من أفغانستان ! اللاجئين العرب من إسرائيل : المرة بعد المرة ، أطفال ونساء ورجال يصبحون ضحايا المتعصبين المجانين .

ماذا يمكن أن نقوم به لنمنع وقوع هذه الحوادث البشعة ؟ أئمة ما يمكننا عمله ؟

إجابتي هي : نعم . إنني اعتقد أن هناك الكثير مما يمكننا نحن عمله . وعندما أقول "نحن" فإنني أعني المثقفين ، المهتمين بالأفكار ، لاسيما القادرين منا على القراءة - و - ربما - الكتابة .

لماذا أعتقد أننا نحن المثقفين قادرين على المساعدة ؟ لأننا ببساطة ، نحن المثقفين ، قد تسببنا في أفظع الأضرار ، منذ آلاف السنين . القتل الجماعي باسم فكرة ، عقيدة ، نظرية ، دين - كل هذا من صنع أيدينا ، من ابتكارنا ، من ابتكارنا نحن المثقفين . سنكسب الكثير لو أننا تمكنا فقط من وضع حد لوقوف إنسان في مواجهة آخر - وكثيرا ما يحدث هذا بحسن نية . ليس من يستطيع القول إنه من المستحيل أن نوقف هذا .

تقول أهم الوصايا العشر : إياك أن تقتل ! إن هذه الوصية تحمل تقريبا كل الاخلاقيات . أما الصياغة التي قدمها شوبنهاور - مثلا - للأخلاقيات ، فليست سوى استطراد لأهم الوصايا هذه . إن أخلاقيات شوبنهاور بسيطة ومباشرة وواضحة . هو يقول : " لا تؤذ أحدا ، ساعد الجميع بقدر ما تستطيع ! " .

لكن ، ما الذى تُرى قد حدث عندما نزل موسى أول مرة من فوق جبل سيناء ومعه الألواح الحجرية ، قبل حتى أن يعلن الوصايا العشر ؟ لقد شهد ضللاً رهيباً ، بدعة العجل الذهبى . هنا نسى موسى كل شيء عن وصية " إياك أن تقتل " ، وصاح (سفر الخروج : ٣٢) :

من يقف منكم إلى جانب الرب ؟ قليات إلى
ثم قال لهم ، رب أسرائيل يقول ، ليضع كل سيفه إلى جانبه ،
..... وليقتل كل رجل أخيه ، ليقتل كل رجل رفيقه ، ليقتل كل
رجل جاره فى ذلك اليوم سقط هناك من القتلى نحو ثلاثة
آلاف رجل .

ربما كانت هذه هى البداية . أما الشيء المؤكد فهو أن الأمور قد أخذت تمضى على هذا المنوال : فى الأرض المقدسة ، وفى الغرب هنا بعد ذلك . وفى الغرب على وجه الخصوص بعد أن تبوأ المسيحية وضع الدين الرسمى . أصبحت قصة مروعة للاضطهاد الدينى ، والاضطهاد من أجل الأرثوذكسية . ثم ، فيما بعد - لاسيما فى القرنين ١٧ ، ١٨ - تنافست إيديولوجيات أخرى فى تبرير الاضطهاد والقسوة والارهاب : القومية ، والعرقية ، والأرثوذكسية السياسية ، وغيرها من الديانات .

وخلف أفكار الأرثوذكسية والهرطقة ، تختبئ صفار الرذائل ؛ تلك التى ينزع إليها المثقفون بخاصة : الفطرسية ، الاعتداد بالنفس الذى يقترب من الدوجماطية ، الفرور العقلى . كل هذه من صفار الرذائل - وليست من كبائرها كالقسوة .

- ٢ -

يُلمع عنوان هذه المحاضرة (التسامح والمسئولية الفكرية) إلى حجة لقولتير (أبى التتوير) فى الدفاع عن التسامح . تساعل قولتير " ما التسامح ؟ " ، وأجاب (والترجمة هنا بتصرف) :

التسامح هو النتيجة الحتمية لإدراكنا أننا لسنا معصومين من
الخطأ . البشر خطأون . نحن نخطئ طول الوقت .

دعونا إذن نغفر لبعضنا حماقات . هذا هو المبدأ الأول للحق الطبيعي .

فولتير هنا يناشد أمانتنا الذهنية : علينا أن نعتزف بأخطائنا ، بأننا لسنا معصومين من الخطأ ، بجهلنا . كان فولتير يعرف جيدا بوجود المتعصبين المقتنعين تماما بأرائهم . لكن ، هل اقتناعهم صادق حقا ؟ هل اختبروا بصدق أنفسهم وأسباب اعتناقهم لهذه المعتقدات ؟ أليس موقف النقد الذاتى جزءاً من كل أمانة ذهنية ؟ أو ليس التعصب دائماً محاولة يُفرق بها الفرد ما لم يعترف به من كثر كَتَمَه فأصبح بحيث لا يدرك الإدراك كله ؟

أما مناشدة فولتير لتواضعنا ذهنى ، بل - وهو الأهم - لأمانتنا الذهنية ، فقد كان لها أثر كبير على مفكرى عصره . أود أن أعرض هذه المناشدة هنا .

كان السبب الذى أعطاه فولتير تعصيدهم للتسامح هو أن على كل منا أن يغفر حماقات الآخر . ولقد وجد فولتير - على حق - أن شمة حماقة شائعة ، هى التعصب ، يصعب أن نتسامح فيها . حدود التسامح تنتهى هنا . فإذا منحنا التعصب الحق فى أن يُحتَمَل ، فإننا ندمر التسامح ، ونحطم الدولة الدستورية . لقد كان هذا هو مصير جمهورية فايمار .

ولكن ، وبغض النظر عن التعصب ، فهناك لا تزال حماقات أخرى لا يجب أن نحتملها : أولها تلك الحماقة التى تجعل المثقف يتبع آخر البدع ؛ بدعة تسببت فى أن يتبنى الكثير من الكتّاب أسلوباً غامضاً مؤثراً ، الأسلوب المُلَفِّز الذى نَقَّده جوتة بعنف فى *فايسيت* (مثلاً جنود ضرب العُرَافة) . وهذا الأسلوب ، أسلوب الكلمات الكبيرة الغامضة ، أسلوب الكلمات الطنانة غير المفهومة ، هذه الطريقة فى الكتابة : لا يجب أن نقبلها أكثر من ذلك ، لا ولا يجب أن يطبقها المثقفون . إنها غير مسئولة ذهنياً . إنها تحطم الحس المشترك الصحى ؛ إنها تحطم العقل ؛ إنها تجعل الفلسفة المسماة *النسبوية* ممكنة ، وهذه فلسفة تعادل الدعوى القائلة إنه من الممكن بالحجة الدفاع عن كل الدعاوى بنفس القوة تقريباً . كل شىء جائز ؛ هذا تؤدى دعوى النسبوية إلى الفوضى ، إلى اللاشريعة ؛ إلى حكم العنف .

قادتنا إذن فكرة " التسامح والمسؤولية الفكرية " إلى قضية النسبوية .

هنا أود أن أقارن بين النسبوية وبين موقف آخر عادة ما يلتبس بالنسبية ، بينما هو مختلف في الواقع عنها تماما ، كثيرا ما وصفتُ هذا الموقف **بالتعددية** ؛ لكن هذا لم يؤدِّ إلا إلى سوء الفهم هذا ، وبذا فسأطلق عليه اسم **التعددية النقدية** . وبينما تقود النسبوية ، الناشئة عن صيغة رخوة من التسامح ، إلى حكم العنف ، فإن التعددية النقدية يمكن أن تسهم في ترويض العنف .

تصبح فكرة **الحقيقة** ذات أهمية قصوى عندما نود التمييز بين النسبوية وبين التعددية النقدية .

النسبوية هي الوضع الذي يؤكِّد فيه كل شيء ، أو عمليا كل شيء ، و من ثم لا شيء . كل شيء صحيح ، أو لا شيء . و على هذا فالحقيقة مفهوم بلا معنى .

و التعددية النقدية هي الوضع الذي يُسمح فيه لكل النظريات - أو أكبر عدد منها - بأن تتنافس مع كل النظريات الأخرى ، و ذلك **لمصلحة البحث عن الحقيقة** . تتضمن المنافسة الجدل العقلي للنظريات ، و الحذف النقدي لها . لابد أن يكون الجدل عقليا - و هذا يعني ضرورة أن يكون هذا الجدل معنيا بالحقيقة في النظريات المتنافسة: تكون النظرية التي تبدو الأقرب إلى الحقيقة أثناء الجدل هي الأفضل ، لتحل النظرية الأفضل محل النظريات الأخرى . إننا نراهن إذن على قضية الحقيقة .

- ٣ -

إن لفكرة الحقيقة الموضوعية وفكرة البحث عن الحقيقة أهمية حاسمة هنا .

كان زينو فانيس - في عصر ما قبل سقراط - أول مفكر طورَ نظريةً للحقيقة ، وربط فكرة الحقيقة الموضوعية بالفكرة الجوهرية القائلة بأن البشر غير معصومين من الخطأ . ولد عام ٥٧١ ق . م . في أيونيا بأسيا الصغرى ، و كان أول إغريقي يكتب النقد الأدبي ؛ كان أول فيلسوف أخلاقي ؛ أول من طورَ نظرية نقدية للمعرفة البشرية ؛ أول موحِّدٍ نظري .

كان زينوفانيس مؤسس تقليد ، مؤسس طريقة فى التفكير ينتمى إليها - من بين آخرين - سقراط ، وإراسموس ، ومونتين ، ولوك ، وهيوم ، وفولتير ، و ليسنج .
يسمى هذا التقليد أحياناً باسم المدرسة الارتيايية . ومثل هذا التعريف يقود بسهولة إلى سوء الفهم . يقول قاموس أكسفورد الموجز مثلاً : " الارتيايى شخص يرتاب فى حقيقة المذاهب الدينية ، شخص لا أدرى ... ملحد ، أو يتخذ رؤية كلية " . لكن الكلمة اليونانية التى اشتقت منها الكلمة (كما يقول نفس القاموس) تعنى : " يتطلع " ، " يحقق " ، " يفكر ملياً " ، " يبحث " .

لا بد أن كان هناك من بين الارتياييين (بالمعنى الأصلى للكلمة) الكثيرون من المتشككين بل وربما أيضاً من المخوفين . أما الحركة المشنومة التى عادت بين كلمتى " ارتيايى " و " متشكك " فربما كانت حركة مأكرة من المدرسة الرواقية أرادت بها أن تهزأ من منافساتها . على أية حال فإن الارتياييين زينوفانيس ، وسقراط ، وإراسموس ، ومونتين ، ولوك ، وفولتير ، و ليسنج ، كانوا جميعاً إما مؤمنين أو ريويين . وأما ما كان يجمع بين أعضاء هذا التقليد الارتيايى - ومنهم الكاردينال نيوكولاس داكوزا ، وإراسموس روتردام - وما أشتراك أنا فيه معهم ، فهو أننا نؤكد على الجهل البشرى . من هذا يمكن أن نشير إلى نتائج أخلاقية هامة : التسامح ، إنما ليس التسامح فى التعصب أو فى العنف أو فى القسوة .

كان زينوفانيس شاعراً ذواراً ، تتلمذ على هوميروس وهيسيود ، ونقدَ الاثنين . كان نقده أخلاقياً وتربوياً . عارض جدل هوميروس وهيسيود القائل إن الآلهة تسرق وتكذب وترزى . وقاده هذا إلى نقد مذهب هوميروس عن الآلهة . وكانت أهم نتائج هذا النقد اكتشاف ما نسميه اليوم باسم " التشبيه " (خلع الصفات البشرية على الآلهة) : الاكتشاف بأنَّ ليس علينا أن نأخذ مأخذ الجد كل القصص الاغريقية عن الآلهة ، لأنها تمثل الآلهة فى صورة بشر . هنا ربما كان لى أن أقتبس بعضاً من حجج زينوفانيس الشعرية .

يقول الحبشيون إن آلهتهم سود مبطوط الأنف
بينما يقول الثراسيون إن آلهتهم زرق العيون حمراء الشعر

لكن لو ان الماشية أو الخيول أو الأسود أيادٍ يمكن أن ترسم
ويمكن أن تتحت التماثيل مثل البشر ، فستتمكن الخيول من
أن ترسم آلهتها
لتشبه الخيول ، وستشبه آلهة الأبقار
الأبقار ، وسيقوم كلُّ بتشكيل أجسام
لآلهتها تشبه النوع الذي يرسمها .

بهذه الحجة وضع زينوفانيس نفسه في مشكلة : كيف يكون لنا أن نفكر في
الآلهة بعد أن نقدَّ التشبيه " هذا ؟ لدينا أربع شظايا تحمل جزءاً من إجابته . كانت
إجابته توحيدية بالرغم من أن زينوفانيس - مثل لوثر عندما ترجم الوصية الأولى - قد
لجأ إلى استخدام " آلهة " بالجمع عند صياغته لفكرته عن التوحيد :
ثمة إله واحد ، هو وحده الأكبر من بين الآلهة و من بين الرجال ،
لا يشبه البشر ، لا عقلا ولا جسما ،
يبقى دائما في مكان واحد ، لا يتحرك أبدا ،
لا ولا يليق به أن يتحرك هنا أو هناك ،
دون مجهود يحكم مملكته ، بمجرد التفكير و القصد
كله نظر ، كله فكر ، كله سمع .

هذه هي الشظايا التي تقدم بيانا عن لا هوت زينوفانيس التأملی .

الواضح أن هذه النظرية الجديدة تماما كانت عند زينوفانيس حلا لمشكلة
عويصة . و الواقع أنها قد خطرت له كحل لأكبر المشاكل ، مشكلة الكون . ليس مَنْ
يشك ، بين مَنْ يعرف شيئا عن سيكولوجيا المعرفة ، في أن هذا التبصر الجديد ، عند
مبتكره ، كان يبدو له إلهاماً .

و على الرغم من هذا ، فما هو زينوفانيس يقول بكل وضوح و أمانه إن نظريته
ليست بأكثر من افتراض حدسي . كان هذا نصراً للنقد الذاتي لا يبارى ، نصراً
لأمانته الذهنية و لتواضعه .

ثم أنه زينوفانيس قد عمم هذا النقد الذاتى بطريقة أعتقد أنها تميزه : كان واضحاً له أن ما اكتشفه عن نظريته - نعى أنها ليست بأكثر من افتراض حدسى ، على الرغم مما لها من قوة اقناع بديهية - لابد أن يكون صحيحاً بالنسبة لكل النظريات البشرية : كل شيء ليس سوى افتراضات حدسية . و عندى أن فى هذا ما يكشف لنا عن أنه لم يكن سهلاً عليه أن يعتبر نظريته فرضاً حدسياً .

وضع زينوفانيس نظريته النقدية عن المعرفة - أن كل شيء هو فرضٌ حدسى - فى ستة أبيات من الشعر جميلة :

أما بالنسبة للحقيقة اليقينية . فلا أحد يعرفها

وإن يعرفها أحد ؛ لا عن الآلهة

ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء .

وحتى لو حدث بالصدفة أن نطق

بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :

فكل شيء ليس إلا نسيجاً محبوباً من التخمينات .

هذه الأبيات الستة تحتوى على أكثر من مجرد نظرية عن لا يقينية المعرفة البشرية . إنها تحتوى على نظرية للمعرفة الموضوعية . ذلك لأن زينوفانيس يخبرنا هنا أنه : بينما قد يكون بعض ما أقوله صحيحاً ، فإننى لن أعرف لا أنا ولا غيرى أنه صحيح . وهذا يعنى أن الحقيقة موضوعية : إن الحقيقة هى تتأطرُ ما أقول مع الواقع ؛ سواء عرفتُ أو لم أعرف بوجود التناظر .

وبجانب ذلك فإن الأبيات الستة تحوى نظرية أخرى غاية فى الأهمية . إنها تحمل إشارة إلى الفرق بين الحقيقة الموضوعية و اليقين الذاتى للمعرفة . ذاك لأن الأبيات الستة تقر بأنه حتى عندما أعلن أكمل حقيقة ، فإننى لا أستطيع أن أعرف هذا بيقين . ليس ثمة معيار للحقيقة غير معصوم من الخطأ : من المستحيل ، أو يكاد يكون من المستحيل ، أن نتأكد تماماً من أننا لم نخطئ .

غير أن زينوفانيس لم يكن متشائماً إستيمولوجياً . كان باحثاً ؛ ولقد تمكن خلال سنى حياته الطويلة ، و عن طريق إعادة الفحص النقدية ، من أن يحسن الكثير

من افتراضاته الحدسية ، بل ونظرياته العلمية على وجه الخصوص . هذه هي كلماته :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية

عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن

و من خلال البحث نتعلم ونعرف الأشياء بشكل أفضل .

ثم ان زينوفانيس يفسر لنا أيضا ما يعنيه بقوله " ونعرف الأشياء بشكل أفضل " : إنه يعنى الاقتراب من الحقيقة الموضوعية : القرب من الحقيقة ، التشابه مع الحقيقة . ذلك لأنه يقول فى واحد من افتراضاته الحدسية :

هذه الأشياء ، التى قد نحدها ، تشبه الحقيقة .

و من المحتمل أن يكون بكلمة " نحدها " فى هذه الشظية ما يشير إلى نظرية التوحيد لدى زينوفانيس .

ربما كان لنا أن نفرّد النقاط التالية فى نظرية زينوفانيس عن الحقيقة والمعرفة البشرية :

١- تتألف معرفتنا من عبارات .

٢- تكون العبارات إما صحيحة أو خاطئة .

٣- الحقيقة موضوعية : إنها تتأطّر محتوى العبارة مع الوقائع .

٤- حتى عندما نعبر عن أكمل حقيقة ، فإننا لن نعرف ذلك - نعى أننا أبدا لن نعرفها بيقين .

٥- لما كانت " المعرفة " بالمعنى المألوف للكلمة تعنى " المعرفة اليقينية " ، فلا يمكن أن يكون ثمة معرفة . ان يكون سوى " المعرفة الحدسية " ، فكل شيء ليس إلا نسيجا محبوبا من التخمينات .

٦- لكننا نستطيع فى معرفتنا الحدسية أن نتقدم نحو شيء أفضل .

٧- المعرفة الأفضل هي الاقتراب الأفضل من الحقيقة .

٨- لكن تبقى المعرفة دائما حدسية - نسيجا من التخمينات .

من المهم لتفهم نظرية زينوفانيس عن الحقيقة أن نؤكد أن زينوفانيس كان يفرق بوضوح بين **الحقيقة الموضوعية** وبين **اليقين الذاتي** . إن الحقيقة الموضوعية هي تتأطر العبارة مع الوقائع ، سواء عرفنا هذا - عرفناه بيقين - أو لم نعرف . وعلى هذا ، فلا يجب أن نخلط بين **الحقيقة** و **بين اليقين أو المعرفة اليقينية** . إن من يعرف شيئا بيقين هو من يعرف الحقيقة . لكن يحدث كثيرا أن يحسد أحدهم شيئا دون أن يعرفه بيقين ، ويحدث أن يكون حدسه صحيحا فعلاً لأنه يناظر الوقائع . كان زينوفانيس ، على حق ، يعنى أن هناك الكثير من الحقائق - الحقائق الهامة - التى لا يعرفها أحد بيقين ؛ وأن هناك الكثير من الحقائق التى لا يمكن لأحد أن يعرفها ، وإن كان هناك من قد يحسدها . ثم أنه كان يعنى أيضا أن هناك من الحقائق ما لا يمكن لأحد أن يحسده .

والحق أن فى كل لغة يمكن بها أن نتحدث عن متواليات لا نهائية من الأعداد الطبيعية ، هناك تنوعة لا نهائية من العبارات الواضحة غير الغامضة (مثلا : $2 + 2 = 4$) . وكل من هذه العبارات إما صحيحة ، أو إذا كانت خاطئة فسلبيها صحيح . وعلى هذا فهناك عدد لا نهائى من القضايا الصحيحة المختلفة . ومن هذا نستخلص وجود عدد كبير لا نهائى من القضايا الصحيحة التى لن نتمكن أبداً من معرفتها - عدد كبير لا نهائى من الحقائق التى لا سبيل إلى معرفتها .

وسنجد حتى فى أيامنا هذه فلاسفة يقولون إن الحقيقة لا تكون جوهرية بالنسبة لنا إلا إذا امتلكتها : إلا إذا عرفناها بيقين . على أن معرفتنا بوجود معرفة حدسية أهمية كبرى . هناك حقائق لا يمكن أن نقترّب منها إلا بالبحث الشاق . إن سبيلنا عادة ما يلتوى ليمر من خلال الخطأ . وبدون الحقيقة لن يكون ثمة خطأ (وبدون الخطأ لا عصمة من الخطأ) .

كانت بعض الرؤى التى عرضتها حالاً واضحة لى إلى حد بعيد ، حتى قبل أن أقرأ شذرات زينوفانيس - التى ربما لم يكن لى أن أفهمها لولا هذه الرؤى . لقد أصبح واضحاً لى من خلال أينشتين أن أفضل معرفتنا حدسى ، أنها نسيج محبوبك من التخمينات . ذاك لأنه قد أبرز أن نظرية الجاذبية لنيوتن - مثل نظرية الجاذبية لأينشتين - هى معرفة حدسية ، على الرغم من نجاحها الهائل ؛ كما أن نظرية أينشتين ، مثل نظرية نيوتن ، هى على ما يبدو ليست سوى اقتراب من الحقيقة .

إننى أعتقد أنه لولا أعمال نيوتن و أينشتين لما اتضحت لى أبداً أهمية المعرفة الحدسية ؛ لذا سألت نفسى ، كيف أمكن أن تصبح الصورة واضحة أمام زينوفانيس منذ ٢٥٠٠ عام ؟ ربما كانت إجابة هذا السؤال هى : قبل زينوفانيس فى البداية الصورة الهوميروسية للكون - تماماً مثلما قبلتُ أنا الصورة النيوتونية للكون . ثم تحطم اعتقاده ، مثلما تحطم اعتقادى : عنده بسبب نقده لهوميروس ، و عندى بسبب نقد أينشتين لنيوتن . استبدل زينوفانيس ، مثل أينشتين تماماً ، بصورة الكون المنتقدة صورة أخرى ؛ و كان الاثنان يدركان أن صورتهم الجديدة للكون هى مجرد فرض حدسى .

أدركت أن زينوفانيس قد سبقنى فى نظريتى للمعرفة الحدسية منذ ٢٥٠٠ سنة ، ولقد علمنى هذا أن أكون متواضعاً . لكن فكرة التواضع الذهنى هى الأخرى كانت هناك من قديم . لقد سبقنا إليها سقراط .

كان سقراط هو المؤسس الثانى - الأكثر تأثيراً - للتقليد الارتياضى . علمنا : إن الحكيم هو من يعرف أنه ليس حكيماً .

لقد توصل سقراط ، و معه فى نفس الوقت تقريباً : ديموقريطس ، كلُّ على حدة ، إلى نفس الكشف الاخلاقى . قال كلاهما بنفس الكلمات تقريباً : " أن تُظلم وتقاسى ، خير من أن تُظلم "

ربما كان لي أن أدعى أن هذه البصيرة - على الأقل عندما تصطبحها معرفة
بضالة ما نعرفه - تؤدي ، كما علمنا فوليتير بعد ذلك بكثير ، إلى التسامح .

- ٥ -

أتحول الآن لأعالج الأهمية المعاصرة للفلسفة ذاتية النقد للمعرفة .

لا بد أولاً أن أناقش الاعتراض الهام التالي : قد يقول البعض إنه من الصحيح
أن زينوفانيس وديموقريطس وسقراط لم يعرفوا شيئاً ، وأنَّ قد كانت لهم الحكمة
فأدركوا افتقارهم إلى المعرفة ، بل وربما كانوا أحكم عندما اتخذوا موقف نشدان
المعرفة أو البحث عنها ، ولا تزال نحن - أو على وجه التحديد علمائنا - ينقبون وراء
المعرفة ويبحثون عنها . لكن علماء اليوم لا ينقبون فقط ، إنما هم يكتشفون . ولقد
اكتشفوا الكثير ؛ الكثير حقاً ليشكل حجمَ معارفنا العلمية اليوم مشكلة . هل من
الصواب إذن أن نستمر إلى الآن بكل صدق في بناء فلسفتنا للمعرفة على دعوى
سقراط بافتقارنا إلى المعرفة ؟

الاعتراض صحيح ، وإنما فقط في ضوء أربع نقاط إضافية غاية في الأهمية .

أولاً : عندما يُقترح أن العلم يعرف الشيء الكثير ، فإن هذا يكون صحيحاً ،
لكن كلمة " المعرفة " تُستخدم هنا - دون وعي منا على ما يبدو - بمعنى يختلف تماماً
 عما كان يقصده زينوفانيس وسقراط ، وأيضاً عن المعنى اليومي الدارج الآن لكلمة
" معرفة " . ذلك أننا نعني " بالمعرفة " دائماً " المعرفة اليقينية " . فإذا ما قال أحدها " أنا
أعرف أن اليوم هو الثلاثاء " ، لكنني *لست متيقناً* من أن اليوم هو الثلاثاء " ، قلنا إنه
يناقض نفسه ، أو أنه يُنكرُ في النصف الثاني من جملة ما قاله في نصفها الأول .

لكن معرفتنا العلمية لا تزال معرفة غير يقينية . إنها مفتوحة للمراجعة . إنها
تتألف من *هypotheses* تخضع للاختبار ، من فروض - على أفضل الأحوال فروض
تعرضت لأقصى الاختبارات ، لكنها لا تزال مجرد *هypotheses* . هذه هي النقطة الأولى ،

وهي في ذاتها تبرير كامل لتأكيد سقراط على افتقارنا للمعرفة ، و الملاحظة زينوفانيس بأننا حتى عندما نتنطق بالحقيقة ، فلن نعرف إن كان ما قلناه صحيحا .

أما النقطة الثانية التي يجب أن تضاف إلى الاعتراض على أننا نعرف اليوم الكثير ، فهي الآتى : مع كل انجاز علمي ، مع كل حل افتراضى لمشكلة علمية ، يزداد عدد المشاكل غير المحولة و تزداد درجة صعوبتها . و الحق أنها تزداد بأسرع من زيادة الحلول . و لقد يمكننا فعلاً أن نقول إنه بينما تكون معرفتنا الفرضية متناهية ، فإن جهلنا لا متناه . و ليس هذا فقط : ذلك أن العالم عند العالم الأصل ، الذى يحس بالمشاكل غير المحولة ، يصبح - بمعنى واقعى جدا - أقرب و أقرب إلى الأحجية .

و النقطة الثالثة هي ما يلي : عندما نقول إننا نعرف اليوم أكثر مما كان يعرفه زينوفانيس أو سقراط ، فربما كان من الخطأ أن نأخذ كلمة " نعرف " بمعنى ذاتي . ربما لا يعرف أى منا أكثر ، إنما نعرف أشياء مختلفة . ثمة نظريات معينة ، فروض معينة ، حدوس معينة ، قد استبدلنا بها أخرى ، لا ننكر أنها أفضل : أفضل بمعنى أنها اقتراب أفضل من الحقيقة .

و لقد نسمى محتوى هذه النظريات ، الفروض ، الحدوس ، باسم المعرفة بالمعنى الموضوعي ، في مقابلة المعرفة الذاتية أو الشخصية . و على سبيل المثال فإن محتوى موسوعة في الفيزياء هو معرفة موضوعية أو لا شخصية - و افتراضية طبعاً : إنها تتجاوز بمراحل ما يمكن لأعظم الفيزيائيين أن يعرفه . و لقد نسمى ما يعرفه الفيزيائي - أو بشكل أدق ، ما يحدسه الفيزيائي - معرفة شخصية أو ذاتية . وكلا النوعين من المعرفة - اللاشخصية و الشخصية - هما في الجوهر افتراضيتان يمكن تحسينهما . لكن المعرفة اللاشخصية أو الموضوعية تزيد الآن كثيراً عن المعرفة الشخصية لأي فرد منا ، ثم أنها تتقدم أيضاً بسرعة يصعب معها على المعرفة الشخصية أو الذاتية أن تجارها ، اللهم إلا في مجالات ضيقة و لفترات زمنية محدودة ، مجالات تتحول في معظمها دائماً لتصبح مهجورة .

و هذا هو السبب الرابع فى أن يظل سقراط على صواب . ذلك لأن هذه المعرفة المهجورة تتألف من نظريات ظهر خطأها : المعرفة المهجورة ليست معرفة ، على الأقل بالمعنى المألوف للكلمة .

- ٦ -

هناك إذن أربعة أسباب تبين حتى فى عصرنا هذا أن التبصر السقراطى : " إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئاً ، و حتى هذا أكاد لا أعرفه " . هذا التبصر لا يزال علائقياً لحد كبير ، بل وأكثر مما كان عليه أيام سقراط . و لدينا - فى الدفاع عن التسامح - من الأسباب القوية ما يسمح بأن نشفق من هذا التبصر تلك النتائج الأخلاقية التى اشتقها إراسموس و مونتين و فولتير ، و ليسنج من بعدهم . لكن هناك نتائج أخرى .

إن المبادئ التى تشكل الأساس لكل جدل عقلى ، نعى لكل جدل يجرى بحثاً عن الحقيقة ، هى مبادئ فى الأغلب أخلاقية . أود أن أذكر ثلاثة من مثل هذه المبادئ :

(١) مبدأ اللاعصمة : ربما كنت أنا مخطئاً وربما كنت أنت على صواب ، و لا ريب أننا قد نكون سوياً مخطئين .

(٢) مبدأ الجدل العقلى : نريد - بأقصى قدر من اللاشخصية - أن نحاول الحكم على حججنا فى صف نظرية ما أو ضدها : نظرية تكون واضحة . قابلة للنقد .

(٣) مبدأ الاقتراب من الحقيقة : إننا نستطيع فى معظم الأحوال أن نقترّب من الحقيقة أكثر ، فى مناقشة نتجنب فيها الهجوم الشخصى . يمكن مثل هذه المناقشة أن تساعدنا فى فهم أفضل ؛ حتى فى تلك الحالات التى لا نصل فيها إلى اتفاق .

و مما يستحق الذكر أن هذه المبادئ الثلاثة مبادئ إستمولوجية ، و أخلاقية أيضاً : لأنها تعنى من بين ما تعنى ، التسامح ؛ إذا أملتُ فى أن أتعلم منك ،

وإذا أردت أن أتعلم لوجه الحقيقة ، فعلى أن أتحمك ، وعلى أيضا أن أعتبرك ندا لى محتملا ؛ إن الوحدة المحتملة و المساواة بين الجميع تشكل بطريقة ما شرطا أساسيا للرفعة فى مناقشة الأمور مناقشة عقلية . ثمة مبدأ نؤكد هو أننا قد نتعلم من النقاش، حتى إذا لم يؤد إلى اتفاق : فالمناقشة قد تساعدنا فى إلقاء الضوء على بعض أخطائنا

المبادئ الأخلاقية إذن تشكل أساس العلم . وفكرة أن الحقيقة هى المبدأ الاساسى المنظم - المبدأ الذى يوجه العلم - يمكن أن تُعتبر مبدأ أخلاقيا .

كما أن البحث عن الحقيقة وفكرة الاقتراب من الحقيقة ، كلاهما أيضا من المبادئ الأخلاقية ؛ و مثلهما كذلك فكرة التكامل العقلى وفكرة اللاعصمة من الخطأ ، وكلها تقودنا إلى موقف نقد ذاتى وإلى التسامح .

- ٧ -

و من المهم جدا أننا نستطيع أيضا أن نتعلم فى مجال الأخلاقيات .

بتفحص مثال لبعض الاخلاقيات أود أن أوضح هذا المفكرين ، لاسيما لأصحاب المهن الفكرية : للعلماء ، للأطباء ، للمحامين ، للمهندسين ، للمعماريين ؛ للموظفين المدنيين ، و السياسيين - و هؤلاء هم الأهم .

أحب أن أضع أمامكم بعض المبادئ لأخلاق مهنية جديدة ، مبادئ ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهومي التسامح و الامانة الفكرية .

ولهذا سأقوم بادئ ذى بدء بوصف الأخلاقيات المهنية القديمة ، ربما لحد رسم نوع من الكاريكاتير لها ، حتى يمكن مقارنتها بالأخلاقيات المهنية الجديدة التى أقترحها .

ترتكز الأخلاقيات المهنية ، قديمها و جديدها ، بلا جدال ، على مفاهيم الحقيقة والعقلانية والمسؤولية الفكرية . لكن الأخلاقيات القديمة كانت ترتكز على فكرة

المعرفة الشخصية وعلى المعرفة اليقينية ، ومن ثم على فكرة **السلطة** ؛ بينما ترتكز الأخلاقيات الجديدة على فكرة المعرفة الموضوعية وفكرة المعرفة اللابينية . وهذا يشير إلى تغير جوهري فى طريقة التفكير القاعدية ، ومن ثم فى الطريقة التى تعمل بها أفكار الحقيقة والعقلانية والامانة العقلية .

كان المثال الأعلى القديم هو أن **تمتلك الحقيقة** - الحقيقة اليقينية - وأن **نؤمن الحقيقة** إن أمكن عن طريق دليل منطقي .

وهذا المثال الأعلى - المقبول هذه الأيام إلى حد بعيد - هو فكرة الحكمة **مُشخصة** ، الحكيم ؛ ليست " الحكمة " بمعناها السقراطى ، وإنما بمعناها الأفلاطونى ؛ الحكيم الذى هو سلطة ؛ الفيلسوف العارف الذى يستحق القوة ؛ الفيلسوف الملك .

كان المفكر القديم يؤمر : كن سلطة ! اعرف كل شيء فى مجالك ! وما أن يُعترف بك كسلطة ، حتى يحميها لك زملاؤك . ولا بد لك بالطبع أن تحمي أنت الآخر سلطة زملائك .

ليس فى هذه الأخلاقيات التى وصفتها مجال للخطأ . ببساطة ، الأخطاء غير مسموح بها . لا يجب إن أن تُسلم بالأخطاء . ليس على أن تؤكد أن هذه الأخلاقيات المهنية القديمة متعصبة . كما أنها كانت دائماً مضللة فكرياً ؛ إنها تؤدى (لاسيما فى الطب وفى السياسة) إلى إخفاء الأخطاء حماية للسلطة .

- ٨ -

هذا سبب اقترأه أنا فى حاجة إلى أخلاقيات مهنية جديدة ، للعلماء فى الدرجة الأولى وليس على وجه الحصر . واقتراح أن تُشيد على الاثنى عشر مبدأً التالية ، التى سأنهى بها محاضرتى :

١- إن معرفتنا الحديثة الموضوعية تفضى لأبعد بكثير مما يمكن لأى شخص واحد أن يتقنه . وعلى هذا فلا يمكن ببساطة أن توجد " أى سلطة " . وهذا صحيح أيضاً داخل المواضيع المتخصصة .

٢- من المستحيل تجنب كل الأخطاء ، و لا حتى الأخطاء التى هى بطبيعتها مما يمكن تجنبه . العلماء يقعون فى الأخطاء طول الوقت . أما الفكرة القديمة بأننا نستطيع تجنب الأخطاء ، ومن ثم فإن من واجبنا أن نتجنبها ، فلا بد أن تُنقَضَ : هى ذاتها خاطئة .

٢- طبعى أن سيبقى من واجبنا تجنب الأخطاء حيثما أمكن . لكن حقيقة أننا نستطيع تجنبها إنما تعنى ضرورة أن ندرك فوق كل شيء صعوبة تجنبها ، وأن ندرك أن ليس من ينجح فى ذلك النجاح الكامل . لن ينجح و لا حتى أكبر المبدعين من العلماء الذين يقودهم حدسهم : إن الحدس قد يضلنا .

٤- قد تُحجب الأخطاء حتى فى النظريات الجيدة التوثيق : إن المهمة الدقيقة للعالم هى البحث عن مثل هذه الأخطاء . إن ملاحظة خطأ نظرية موقّعة جيداً أو تقنية استُخدمت بنجاح ، إنما هى اكتشاف هام .

٥- لا بد إذن أن نعدل من موقفنا نحو الأخطاء . هنا يلزم أن يبدأ إصلاحنا الأخلاقى العلمى . فموقف أخلاقياتنا المهنية القديمة يقودنا إلى إخفاء أخطائنا ، لتبقى سرية و لتُنسى بأسرع ما يمكن .

٦- و المبدأ الأساسى الجديد هو أن علينا أن نتعلم من الأخطاء إذا كان لنا أن نتعلم تجنّب الوقوع فى الأخطاء . إن إخفاء الأخطاء إذن هو الخطيئة الفكرية الكبرى .

٧- لا بد أن نظل دائماً نبحث عن الأخطاء . فإذا وجدناها فعلياً أن نتأكد من تذكرها ؛ لا بد أن نحللها بدقة حتى نصل إلى جوهر الأشياء .

٨- و على ذلك فإن الحفاظ على موقف النقد الذاتى و الكمال الشخصى يصبح واجباً .

٩- ولما كان علينا أن نتعلم من أخطائنا ، فلا بد أن نتعلم أيضاً أن نقبل - **شاكركين** - أن يوجه الآخرين انتباهنا إلى أخطائنا . وعندما نقوم نحن بدورنا بتوجيه انتباه الآخرين إلى أخطائهم ، فعلينا دائماً أن نتذكر أننا قد وقعنا نحن أنفسنا في أخطاء . وعلينا أن نتذكر أن أكبر العلماء قد ارتكبوا أخطاء . وأنا بالتأكيد لا أريد أن أقول إن أخطائنا هي عادة مما يمكن غفرانه : أبداً لا يجوز أن يتوانى انتباهنا . لكن من المستحيل من الوجهة البشرية أن نتجنب الوقوع في الأخطاء المرة بعد المرة .

١٠- لابد أن يكون واضحاً في أذهاننا أننا **نحتاج إلى الآخرين لاكتشاف أخطائنا و تصحيحها (و هم يحتاجون إلينا أيضا)** : وعلى وجه الخصوص من نشأ منهم بأفكار مختلفة في بيئة مختلفة . وهذا بدوره يؤدي إلى التسامح .

١١- لابد أن نتعلم أن النقد الذاتي هو أفضل النقد ؛ لكن **النقد من الآخرين ضروري** : يكاد يكون له نفس أهمية النقد الذاتي .

١٢- لابد أن يكون النقد العقلي دائماً محدداً : يلزم أن يقدم أسباباً محددة : لماذا تبدو تقارير معينة ، فروض معينة ، خاطئة ، أو لماذا تبدو حججاً معينة باطلة ، ولابد أن توجه هذا النقد فكرة الاقتراب من الحقيقة الموضوعية ، وفي هذا المعنى يكون النقد لا شخصياً .

أطلب منكم أن تعتبروا هذه النقاط مجرد اقتراحات . إن هدفي منها أن أوضح أن الفرد منا يمكنه - في مجال الأخلاقيات أيضاً - أن يقدم اقتراحات مفتوحة أمام الجدل والتحسين .

بماذا يؤمن الغرب ؟

(عنوان مسروق من مؤلف كتاب المجتمع المفتوح)

يفسنى أن أقول إن على أن أبدأ بالاعتذار : اعتذار عن عنوان محاضرتى :
 "بماذا يؤمن الغرب ؟" . وعندما أفكر فى تاريخ تعبير " الغرب " فإننى أعجب إذ لم
 أتجنبه . لقد شاع هذا التعبير فى انجلترا أساساً من خلال ترجمة كتاب شبينجلر
 "أفول أوروبا " ، إذ أصبح عنوانه بالانجليزية هو " تدهور الغرب " ، ومع أننى بالطبع
 لا أود أن أربط نفسى بشبينجلر ، فأتأ لا اعتبره فقط نبياً رائفاً للتدهور الغربى المزعم ،
 وإنما أيضاً عَرَضاً لتدهور حقيقى ، ليس هو تدهور الغرب : إن ما توضحه نبؤاته
 واقعياً هو تدهور الضمير الفكرى للكثيرين من مفكرى الغرب ، هؤلاء يمثلون انتصار
 المعجزة الذهنية ، نجاح محاولة تضليل الجمهور المتعطش إلى المعرفة ، باستخدام
 الكلمات الطنانة . هم ، باختصار ، يمثلون انتصار الهيكلية والمذهب التاريخى
 الهيجلى ، اللذين صارع شوبنهاور ضدهما منذ أكثر من قرن واعتبرهما الكارثة
 الفكرية لألمانيا .

محاضرة ألقيت فى زيوريخ عام ١٩٥٨ بدعوة من ألبيرت هونولد ، ونشرت بالألمانية عام

١٩٥٩ .

إن اختياري للعنوان وما قد يشيره من أصداء هيكلية ، يدفعني لأن أبدا محاضرتي بوضع خط واضح يفصل بيني وبين الفلسفة الهيكلية ومعها التنبؤات بتدهور الغرب وتقدمه .

و على هذا فإنني أحب أولاً أن أقدم نفسي . إنني آخر بقايا التنوير ، الحركة التي مضى زمانها منذ أمد طويل ، و التي اتضحت ضحالتها و سذاجتها بشكل مقزز حقاً . و هذا يعني أنني عقلاني ، و أنني اعتقد في الحقيقة و في العقل البشري . و هو لا يعني بالطبع أنني أعتقد في أن للعقل البشري قوة كلية القدرة . إن العقلاني ليس أبداً من يحاول معارضوه من اللاعقلانيين أن يصوروه ؛ شخصاً يسعى جاهداً كي يكون كائناتاً عقلانياً صرفاً ، و يود أن يحول غيره إلى كائنات عقلانية صرفة . هذا بالطبع أمر لا عقلاني تماماً . إن كل شخص معقول - و من ثم ، على ما أعتقد ، كل شخص عقلاني - يعرف جيداً أن العقل يلعب دوراً متواضعاً جداً في حياة الإنسان : دور التفكير النقدي ، الجدل النقدي . إن ما أعنيه عندما أتحدث عن العقل و العقلانية لا يزيد عن مجرد اقتناع بأننا نستطيع أن نتعلم من خلال النقد ، أعني من خلال الجدل مع الآخرين و من خلال النقد الذاتي : أنه من الممكن أن نتعلم من أخطائنا . العقلاني شخص مستعد لأن يتعلم من الآخرين ، ليس فقط بأن يقبل آراءهم ، وإنما بالسماح لهم بنقد آرائه و له بنقد آرائهم : أعني بالجدل النقدي . إن العقلاني الحق لا يؤمن بأن الحقيقة احتكار له أو لغيره . هو يعرف بأننا على الدوام في حاجة إلى أفكار جديدة ، و أن النقد لا يولدها . لكنه يعتقد أن النقد قد يساعد في فصل البر من العصاف . هو يدرك أيضاً أن رفضنا الفكرة أو قبولها لا يمكن أبداً أن يكون أمراً عقلانياً خالصاً . لكن الجدل النقدي وحده هو الذي قد يساعدنا في أن نرى الفكرة من جوانبها المتعددة ، و أن نحكم عليها حكماً صائباً . لن يجزم العقلاني بالطبع بإمكانية سبر العلاقات البشرية تماماً بالجدل النقدي ؛ فهذا هو الآخر أمر لا عقلاني البتة . لكن العقلاني قد يبين أن لموقف " خذ و اعط " - الذي هو الجوهر في الجدل النقدي - أهمية القصوى في العلاقات البشرية الخالصة . إذ سيستطيع العقلاني بسهولة أن يدرك أنه يدين بعقلانيته للآخرين . سيدرك أن الموقف النقدي ليس إلا نتيجة لنقد الآخرين ، و أنك لا

تستطيع أن تتقد نفسك إلا بتقديك للآخرين وتقديمك لك . ربما أمكننا أن نعبّر عن الموقف العقلاني بالقول : أنت قد تكون على حق ، وقد أكون أنا على خطأ ؛ وحتى لو لم يمكّننا جدلنا من أن نقرر على نحو واضح أيّنا على صواب ، فلنا أن نأمل أن نتمكن من رؤية الأمور بعد الجدل بشكل أوضح . نحن سويا قد نتعلم من بعضنا بعضا ، طالما أننا لم ننس أن المهم ليس هو : من منا على صواب ، وإنما هو : الاقتراب من الحقيقة الموضوعية . فالحقيقة الموضوعية على أية حال هي ما نسعى سويا من أجله .

هذا باختصار ما اعنيه عندما أعلن أنني عقلاني . لكن ، كان ثمة شيء فوق ذلك في عقلي عندما تحدثت عن نفسي وقلت إنني آخر بقايا التنوير ، في ذهني الأمل الذي ألهم بيستالوزي بأن المعرفة قد تحررنا - أننا قد نحرر أنفسنا ، عن طريق المعرفة ، من القيود الاقتصادية والروحية : في ذهني الأمل بأن نوقف أنفسنا من سبباتنا الدوجماتي ، كما سماه كانط . وفي ذهني التزام جدّي ، التزام ينحو معظم المفكرين إلى نسيانه ، لاسيما وأن بعض الفلاسفة مثل فيخته وشلينج وهيجل قد بدأوا يقوضون الأمانة الفكرية . إنني أدعو إلى الالتزام **بالأ** تتخذ **وغمّة** **الانبياء** **ابدا** .

ولقد أخطأ الفلاسفة الألمان على وجه الخصوص خطأ مؤلماً في حق هذه المهمة . ولشك أنهم قد وقعوا في هذا الخطأ لأن **الموقع** منهم كان : أن يظهرهم كالانبياء ، أشبه ما يكونون بالصلحين البينيين ، القادرين على كشف أعماق أسرار الكون والحياة . هنا ، كما هو الحال في كل مكان ، ينتج الطلب المستمر ، للأسف ، ما يلبي الحاجة . كان البحث جاريا عن الانبياء والقادة ، فظهر الانبياء والقادة . أما ما نتج عن رد الفعل هذا - لاسيما في اللغة الألمانية - فكان أبعد ما يكون عن المعقول . ولحسن الحظ أن هذه الأشياء أقل شيوعاً في إنجلترا . يزداد إعجابي بإنجلترا فيصبح بلا حدود عندما أقارن بين الوضع في أدبيات اللغتين . ويحسن في هذا الخصوص أن نتذكر أن التنوير قد بدأ بمؤلف فويتز " **أوراق تتعلق بالامة الانجليزية** " ، في محاولة لنقل رصانة إنجلترا الفكرية إلى القارة الأوروبية - ذلك المناخ العقلي الجاف

لانتجرتا الذي يختلف تماما عن مناخها الفيزيقي . و هذا الجفاف ، هذه الرصانة ، ليست ببساطة إلا نتيجةً لاحترام الانسان لأخيه الانسان : ليس عليك أن تحاول أن تقتنعه بأفكارك ، لا و لا عليك أن تحاول فرضها عليه .

و الوضع في ألمانيا ليس هكذا بكل أسف . هناك يرغب كل مفكر في أن يبين أنه يمتلك كل الأسرار النهائية للعالم . هناك يصيب الفلاسفة ، و أيضا الاقتصاديون والأطباء و معهم على وجه الخصوص السيكلوجيون و الأطباء النفسانيون ، يصبحون أنبياء .

أثمة صفة تميز بين هذين الموقفين ؟ موقف رجل التنوير و موقف مَنْ نصب نفسه نبيا ؟ نعم : طريقتهما في الحديث ، في استخدام اللغة . النُبوة تتحدث في عمق ، في غموض ، في عظمة . أما رجل التنوير فيتحدث بأبسط ما يستطيع : إنه يسعى إلى أن يفهم . و في هذا الفصوص ، فإن برتراند راسل هو أستاذنا العظيم . حتى عندما لا تتفق معه ، فإنك لاشك ستعجب به . إن حديثه يتسم دائما بالوضوح و البساطة والقوة .

لماذا يُقدَّر التنويرُ ببساطة اللغة هذا التقدير السامى ؟ لأن الهدف هو التنوير لا التسلط . إن المرید الأصيل للتنوير ، العقلانى الحق ، لا يريد حتى أن يحُث ، و لا حتى أن يَنفَع . يظل مدركا دائما أنه قد يخطئ . لذا فهو يُجَل كثيرا استقلال الآخر ، فلا يحاول أن يفرض نفسه عليه في الأمور الهامة ؛ إنما يريد الاعتراض و النقد . هو يريد أن يثير و يحفز حدة الجدل . هذا ما يقدره . ليس فقط لأن الاقتراب من الحقيقة يكون أفضل مع التبادل الحر للرأى ، وإنما أيضا لأنه يقدر هذه العملية في ذاتها . إنه يحترمها حتى لو بدا له الرأى الناجم عنها خاطئا .

من أسباب عزوف رجل التنوير عن الحث أو الدفع ، أنه يعرف أن ليس ثمة ما يُقدَّم أدلةً منطقية ، إلا في الحدود الضيقة للمنطق و الرياضة . فإذا بسطنا هذا كثيرا قلنا : ليس ثمة ما يمكن إثباته . فلقد يقدم الفرد أحيانا حججا قوية ، و لقد يتفحص كثيرا وجهات نظر مختلفة تححصا نقليا ، لكن حججنا جميعا - إلا في

الرياضة - لا تكون أبداً نهائية قاطعة . علينا دائماً أن نقدر وزن الحجج والمبررات ، علينا دائماً أن نقرر أو نقدر أيها أثقل وزناً ، تلك المعضدة لهذه الرؤية ، أم تلك المضادة لها . وعلى هذا فإن البحث عن الحقيقة وصياغة الرأي ، دائماً ما يحملان عنصر القرار الحر . وهذا القرار بالتحديد هو ما يجعل للرأي البشرى قيمة .

عن فلسفة جون لوك أخذت فلسفة التنوير هذا التقدير العالي للرأي الحر ، وفي حدسي أن هذا كان النتيجة المباشرة للحروب الدينية الانجليزية - الأوروبية . لقد نتجت عن هذه الصراعات في نهاية المطاف فكرة التسامح الديني ، وهي فكرة ليست أبداً سلبية (أرنولد توينبي ، مثلاً) . هي ليست فقط تعبيراً عن الضجر ، أو عن التسليم بأن محاولة فرض الامتثال الديني بالارهاب مهمة يائسة . على العكس من ذلك ، إن التسامح الديني جاء نتيجة للإدراك الإيجابي بأن فرض الامتثال الديني لا قيمة له ، والألا قيمة إلا في اعتناق العقيدة في حرية . وهذا التبصر يدفعنا إلى احترام كل اعتقاد مخلص ، و احترام كل شخص ورأيه . هو يؤدي في النهاية - على حد تعبير عمانوئيل كانط ، آخر كبار فلاسفة التنوير - إلى الإقرار بكرامة الانسان .

إن مبدأ كرامة الفرد يعني عند كانط واجب احترام كل شخص واقتناعاته . يربط كانط هذا المبدأ بقوة إلى ما يُسمى بالانجليزية ، و لأسباب مفهومة ، باسم " القاعدة الذهبية " . أدرك أيضاً العلاقة الحميمة بين هذا المبدأ وفكرة الحرية : حرية الفكر . كما طلبها بوزا من فيليب الثاني (في مؤلف شيلر نون كارلوس) ؛ حرية الفكر التي اعتقد سبينوزا (وكان حتمانيا) أنها غير قابلة للتحويل ، الحرية التي يحاول الطاغية أن يسلبنا إياها ، ولا يستطيع .

ويخصوص هذه النقطة الأخيرة ، فإنني اعتقد أننا لم نعد نتفق تماماً مع سبينوزا . فقد يكون من المستحيل حقاً أن تُكبت حرية الفكر تماماً ، لكن قد يمكن كبتها - على الأقل - إلى حد كبير ، فبدون التبادل الحر للرأي لن تكون ثمة حرية فكر حقيقية . إننا نحتاج الآخرين كي نضع أفكارنا تحت الاختبار ونكتشف أيها هو الصحيح . إن الجدل النقدي هو أساس الفكر الحر للفرد . وهذا يعني أن حرية الفكر

الحقيقية مستحيلة نون حرية سياسية . تصبح الحرية السياسية إذن شرطاً لانتفاع كل فرد منا بعقله ، الانتفاع الكامل .

على أن الحرية السياسية لا تكفلها إلا التقاليد ، الاستعداد التقليدي للنفاع عنها ، للكفاح في سبيلها ، للتضحية من أجلها .

يرى البعض أن العقلانية تتعارض مع كل التقاليد . صحيح أن العقلانية لا تتحفظ في مناقشة كل ، وأى ، تقليد مناقشة نقدية ، لكن العقلانية ذاتها قد بُنيت في الأصل على التقاليد : تقاليد التفكير النقدي ، والجدل الحر ، واللغة البسيطة الواضحة ، والحرية السياسية .

حاولت هنا أن أفسر ما أعنيه بالعقلانية والتنوير ، ولما كنت راغباً في أن أفصل نفسي عن شبيجنلرو غيره من الهيجليين ، فإنني أعلن أنني عقلاني وعاشق للتنوير ، وأنتى آخر من بقى من حركة فلسفية هُجرت من زمان طويل وأصبحت غير عصرية تماماً .

لكن ، ربما تسألتم : أليست هذه مقدمة طويلة نوعاً ما ؟ ما أهمية هذا كله بالنسبة لموضوعنا ؟ لقد حضرتم إلى هنا لتسمعوا عن الغرب ، و عما يؤمن به الغرب ، فإذا بكم تجدونى أتحدث عن نفسى و عما أؤمن به ، ولقد تتسألون ، إلى متى ساستمر في إسائة استغلال صبركم ؟

لكن الواقع أنتى بالفعل في جوف موضوع المحاضرة . لقد ذكرتُ لتوى أنتى أعرف تماماً أن العقلانية والتنوير لم يعودا من الأفكار العصرية ، ويصبح من السخرية إذن أن أصر على أن الغرب يؤمن بهذه الأفكار ، وإعياى بذلك أو غير واع . لكن ، على الرغم من أن معظم المثقفين اليوم يعاملون هذه الأفكار بازدراء ، فإن العقلانية - على الأقل - فكرةٌ دونها لم يكن للغرب حتى أن يبقى . فليس ثمة ما يميز حضارتنا الغربية أكثر من حقيقة أنها مرتبطة بالعلم ارتباطاً لا سبيل إلى الخلاص منه . إنها الحضارة الوحيدة التى أنتجت علماً للطبيعة ، و التى يلعب فيها هذا العلم دوراً حاسماً . و العلوم الطبيعية هى المنتج المباشر لعقلانية الفلاسفة الإغريق الكلاسيكيين : قبل السقراطيين .

أرجوكم ألا تسيؤا فهمي : ليست دعواي تلك التي تقول إن الحضارة الغربية تؤمن بالعقلانية - عن وعي أو غير وعي . سأحدث فيما بعد عن معتقدات الغرب ، أما الآن فأود فقط أن أقدر ، مثلما قرر غيري من قبل ، أن حضارتنا الغربية - من الناحية التاريخية - هي أساساً نتيجة للأسلوب العقلاني للفكر الذي ورثته حضارتنا عن الإغريق . يبدو لي أننا عندما نتكلم عن الغرب - غرب شبينجلر أو غربنا - فإننا نقصد أساساً أن هناك عنصراً عقلانياً في تقاليدنا الغربية .

عندما حاولتُ أن أفسر العقلانية لم يكن دافعي فقط رغبةً في أن أبعد نفسي عن حركات معينة معاصرة لا عقلانية ، وإنما أيضاً محاولةً أن أطرح أمامكم التقليد العقلاني الذي طالما أسىء استخدامه ، والذي كان له أثر حاسم على حضارتنا الغربية ؛ أثر يمكن معه حقاً أن نميز حضارتنا الغربية بأنها الحضارة الوحيدة التي لعب فيها التقليد العقلاني دوراً بارزاً . وبمعنى آخر ، كان عليّ أن أتحدث عن العقلانية كي أوضح ما أعنيه عندما أتحدث عن الغرب . ولقد كان عليّ في نفس الوقت أن أدافع عن العقلانية لأنها كثيراً ما تُصَحَّف وتُحَرَّف .

ربما كنت قد أوضحت ما أعنيه عندما أتحدث عن الغرب . لكن ، لا بد لي أن أضيف أنني عندما أتحدث عن الغرب فإنني أفكر أساساً في بريطانيا . وربما كان هذا لأنني أعيش في بريطانيا ، لكنني أعتقد أن هناك أسباباً أخرى . كانت بريطانيا هي الدولة التي لم ترضخ عندما واجهت هتلر وحدها . فإذا ما عدتُ الآن إلى السؤال "بماذا يؤمن الغرب ؟" فإنني سأميل أولاً إلى التفكير في تلك الأشياء التي يؤمن بها أصدقائي ، وغيرهم ، في بريطانيا . مؤكداً ليس بالعقلانية ؛ مؤكداً ليس بالعلم وإن كان هذا من صنع العقلانية الإغريقية . على العكس من ذلك : تبدو العقلانية عند الكثيرين وقد فات زمانها ، أما العلم فقد أصبح عند الكثيرين من الغربيين ، أولاً ، شيئاً غريباً ، ثم غداً بعد القنبلة الذرية شيئاً بشعاً لا إنسانياً . إذن بماذا نؤمن الآن ؟ بماذا يؤمن الغرب ؟

فإذا ما تفكرنا بعمق في هذا السؤال ، وحاولنا الإجابة عليه بأمانة ، فإن معظمنا قد يعترف بأننا لا نعرف حقاً بماذا نؤمن . لقد أدرك معظمنا - في وقت أو في آخر - أننا نؤمن بنبي زائف، وبإله ما زائف من خلال هذا النبي الزائف . لقد خُصِّنا جميعاً جيشاناً في معتقداتنا . وحتى مَنْ بقيت معتقداته راسخه عبر كل هذا الجيشان، سنجدّه يعترف بأن من الصعب عليه اليوم أن يعرف ماذا نؤمن به في الغرب . ربما بدت هذه الملاحظات سلبية جداً . أعرف الكثير من الناس الطيبين الذين يعتبرون أن من ضَعُف الغرب عدم عثوره على فكرة مساندة موحدة ، على عقيدة موحدة تعارض بها في فخر دين الشيوعية في الشرق . وهذه الرؤية الشائعة مفهومة حقاً ، لكنني أعتقد أنها خاطئة تماماً .

لنا أن نفخر أن ليست لنا فكرة واحدة بل الكثير من الأفكار ، طيبة وخبيثة ؛ أن ليس لنا اعتقاد مفرد ، دين واحد ، وإنما العديد : طيب وخبيث . إن قدرتنا على هذا لدليل على قوة الغرب الفاتكة . إن اتفاق الغرب على فكرة مفردة ، على اعتقاد مفرد ، ليس واحداً ، ستكون فيه نهايته ، استسلامنا ، غير المشروط ، بفكرة الشمولية .

منذ فترة ليست بالطويلة سأل خروشوف المستر ماكميلان ، رئيس وزراء بريطانيا العظمى الآن ، وكان حينئذ لا يزال وزيراً للخارجية ، سألَهُ بماذا نؤمن في الغرب ، فأجاب : " بالمسيحية " . لا يمكنني من الناحية التاريخية أن أختلف معه : فما خلا العقلانية الإغريقية ، ليس ما قد أُرث في تاريخ الأفكار في الغرب مثل المسيحية والنزاعات والصراعات داخل النصرانية .

على أنني أرى أن إجابة ماكميلان كانت خاطئة . المؤكد أن بيننا مسيحيين طيبين ؛ لكن ، هل هناك دولة ، هل هناك حكومة ، هل هناك سياسة يمكن بأمانة وجدية أن تُسمى مسيحية ؟ أي يمكن أن تكون ثمة سياسة ؟ ألم يكن الصراع الطويل بين القوى الكنسية والقوى الدنيوية وإحباط مطالبة الكنيسة بالسلطة الدنيوية ، ألم يكن هذا من الوقائع التاريخية التي أثرت بعمق في تقاليد الغرب ؟ ثم ، هل المسيحية فكرة واحدة محددة جيداً ؟ أليس هناك العديد من التفسيرات المتضاربة لهذه الفكرة ؟

لكن ، ربما كان الأهم من هذه الاسئلة هو الإجابة التي لاشك كانت جاهزة لدى خروشوف و لدى أى ماركسى منذ كارل ماركس . ستكون إجابة كل شيوعى : " إنك لست مسيحيا على الاطلاق ، إنك فقط تسمى نفسك مسيحيا ؛ إن المسيحيين الصادقين هم نحن ، نحن الذين لا نسمى أنفسنا مسيحيين وإنما شيوعيين . أنتم تعبدون الجشع ، أما نحن فنقاتل من أجل المطحونين ، من أجل الكادحين المثقلين بأحمالهم الثقيلة " :

ليس من قبيل الصدفة أن تؤثر هذه الإجابات دائما فى نفوس المسيحيين المخلصين ، و أن وُجد و يوجد بالغرب دائما مسيحيون شيوعيون . إننى لا أشك فى الاقتناع الصادق لأسقف برادفورد بما قاله عندما وصف مجتمعنا الغربى سنة ١٩٤٢ بأنه من عمل الشيطان ، لينادى كل المؤمنين بالمسيحية أن يعملوا على تحطيم مجتمعنا ، و على نصرته الشيوعية . سلم الشيوعيون أنفسهم بعد ذلك بشيطانية ستالين و بما قام به من تعذيب ، ثم كان أن أصبحت دعوى شيطانية ستالين ، لفترة ما ، جزءا مكملا للخط العام للحزب . و رغم ذلك فهناك لا يزال مسيحيون مخلصون يفكرون بنفس طريقة أسقف برادفورد الأسبق . إننى لا أعتقد أننا نستطيع ، مثل ماكميلان ، أن نقول إن الأساس هو المسيحية . فمجتمعنا ليس مسيحيا بكثير منه عقلانيا .

و هذا أمر مفهوم تماما . تطلب المسيحية منا طهارة فى الفعل و الفكر لا يبلغها إلا القديسون . ذاك هو السبب فى أن يبوء بالفشل الكثير من محاولات بناء مجتمع تصبغه روح المسيحية . كان من المحتم أن تقود مثل هذه المجتمعات دائما إلى التعصب . و لقد تشي بهذا روما و أسبانيا ، لكننا نجده أيضا فى تجارب جنيف وزيوريخ و تجارب المسيحية الشيوعية فى أمريكا . أما الشيوعية الماركسية فليست سوى المثال الأفلح لكل ما جرى من محاولات لإقامة الجنة على الأرض : إنها محاولة تعلمنا كم هو سهل على من يحاول إقامة الجنة على الأرض ، أن يصل بنا إلى جهنم .

لم تكن فكرة المسيحية بالطبع هى التى أدت إلى الارهاب و اللإنسانية ، إنما كانت فكرة الفكرة الموحدة الواحدة ، الإيمان بمعتقد واحد موجد لا غيره . و لما كنت قد

أسميت نفسي عقلانيا ، فإنتنى أرى من واجبى أن أبرز أن إرهاب العقلانية - إرهاب الدين العقلى لرويسبيير ، كان أسوأ حتى من إرهاب المتطرفين المسيحيين والمسلمين واليهود . إن النظام الاجتماعى العقلانى الأصل مستحيلٌ استحالة المجتمع المسيحى الأصل ؛ ومحاولة تحقيق المستحيل لابد هنا أن تؤدى إلى انتهاكات بغيضة مماثلة . إن أفضل ما نقوله عن الارهاب الذى أذاعه رويسبيير هو أنه لم يدم طويلا .

أما هؤلاء المتحمسون منا الحسنى القصد الذين يرومون ويشعرون بالحاجة إلى توحيد الغرب تحت لواء فكرة واحدة موحية ، فهم لا يعرفون حقا ما يصنعون . إنهم لا يدركون حقيقة أنهم يلعبون بالنار - أنهم منساقون نحو فكرة الشمولية .

كلا ، إن ما قد يفخر به الغرب ليس هو وحدة الفكرة ، وإنما هو تنوع أفكارنا المختلفة : تعددية أفكاره . يمكن لنا الآن أن نجد إجابة أولى وأولية على سؤالنا : " لماذا يؤمن الغرب ؟ " . فنحن نستطيع أن نقول بكل فخر إننا فى الغرب نؤمن بأشياء عديدة مختلفة ، بالكثير من الصحيح والكثير من الخاطىء ؛ بأشياء طيبة وأشياء خبيثة .

إن الإجابة الأولى والأولية إذن هى إبراز حقيقة تكاد تكون تافهة : إننا نؤمن بتنوع هائلة من الأشياء . لكن هذه الحقيقة التافهة فى غاية الأهمية .

طبيعى أن هناك الكثيرين ممن ينكرون تسامح الغرب فى الرأى . لقد أكد برنارد شو على سبيل المثال - مراراً وتكراراً - أن عصرنا وحضارتنا بهما من التعصب مثل ما بكل الحضارات الأخرى . حاول أن يثبت أن ما قد تَغَيَّرَ ليس إلا محتوى خرافاتنا وعقدنا : استبدالنا بعقيدة الدين عقيدة العلم ، ومن يجرؤ على معارضة عقيدة العلم فسُحِرَ على خازونٍ مثلما أُحرق جيوردانو برونو فيما مضى من زمان . لكن ، وعلى لرغم من أن برنارد شو قد قام بكل ما فى وسعه ليصدم بأرائه إخوته فى البشرية ، : إنهم قد تحملوه . لا وليس من الصحيح أنهم لم يأخذوه مأخذ الجد ، أو أن حريته ' نحن سوى حرية مضحك الملك . على العكس ، فعلى الرغم من أنه قد قام بتسليية معاصريه ، فإن الكثيرين منهم قد أخذوه مأخذ الجد حقا ؛ وبوجه خاص ،

فإن نظريته عن التسامح الغربى قد كان لها أثر كبير . إننى لا أشك فى أن أثر شو كان أكبر بكثير من أثر جيوردانو برونو ، لكنه لم يمت ، بعد سن التسعين ، إلا بكسر فى الحرقه .

أقترح إذن أن نقبل إجابتي الأولى والأولى على السؤال . لنحول إلى الأشياء المتباينة العديدة التى يؤمن بها مختلف الناس فى كل مكان بغربنا .

هناك منها الطيب وهناك الخبيث ، أو هكذا تبدو لى هذه الأشياء . ولما كنت أعترم أن أعالج الأشياء الطبية بتفاصيل أكثر ، فسأقوم أولاً بالانتهاء من الأشياء الخبيثة .

لدينا هنا فى الغرب أنبياء زائفون كثيرون ، و آلهة زائفة عديدة . هناك من يؤمن بالقوة وباستعباد الآخرين . هناك من يؤمن بالضرورة التاريخية ؛ بقانون التاريخ يمكننا أن نخمنه ، يسمح لنا بالتنبؤ بالمستقبل والقفز إلى عربة الموسيقى فى الوقت المناسب . هناك أنبياء للتقدم وأنبياء للرجعية ، وكل أتباعه المؤمنون . هناك أنبياء لآلهة **القهاج** ، أو مؤمنون بها ، وهناك آلهة **للكتابة** ، وهناك بخاصة مؤمنون بنمو الانتاج أيا كان الثمن ، بالمعجزة الاقتصادية وبسيطرة الانسان على الطبيعة . لكن أكثر من يتأثر به المثقفون هم - على ما يبدو - **أنبياء التشاؤم النائمون** .

يبدو أن كل المفكرين المعاصرين فى أيامنا هذه - على الأقل منهم من يهتمون بسمعتهم الطبية - يتفقون على نقطة واحدة : أننا نحيا زمنا تعيسا حقا ، زمنا مجرماً لا جدال ، ربما كان أسوأ زمان ؛ أننا نمشى على شفا هوة سحيقة ، و أننا قد وصلنا إلى هذا لأننا شريريون ، وربما بسبب الخطيئة الأصلية . لقد أصبحنا مهرة كما يقول برتراند راصل (الذى أقدره حق التقدير) - ربما أمهر من اللازم ؛ أما فيما يتعلق بالأخلاقيات ، فلنسا كما يجب . من سوء حظنا أن قد تطور ذكاؤنا بأسرع من ضميرنا الأخلاقى . كان لدينا من المهارة ما يكفى لصناعة القنابل الذرية والقنابل الهيدروجينية؛ لكننا من الناحية الأخلاقية لم نكن قد نضجنا بعد لتقيم الدولة العالمية ، وهى وحدها التى يمكن أن تحميها من حرب تُفنى كل شىء .

على أن أقول إنني أعتقد أن هذه النظرة التشاؤمية السائدة بزماننا هذا نظرة خاطئة . إنني أعتقد أنها بدعة خطيرة . من المؤكد أنني لا أود الحديث ضد دولة عالمية أو ضد قيادات عالمية من الدول . لكن يبدو لي من الخطأ البين أن نتحى بلائمة أى فشل لمنظمة الأمم المتحدة على افتقار الأفراد بهذه الأمم إلى الأخلاقيات . إنني على العكس من ذلك مقتنع أننا معظّمنا بالغرب مستعدون لأن نبذل كل تضحية ممكنة لتدعيم السلام على الأرض ، إذا ما عرفنا كيف نوجه هذه التضحية لتخدم هدفنا . وأنا شخصياً أعتقد أننا لن نجد إلا قلة من الناس يعزفون عن هذه التضحية بأرواحهم من أجل سلام البشرية . أنا لا أريد أن أنكر احتمال وجود البعض ممن يرفضون القيام بهذا ، لكنني أود أن أؤكد أن عددهم نادر نسبياً . المؤكد أننا جميعاً نريد السلام . لكن هذا لا يعنى أننا نريد السلام بأي ثمن .

ليس في نيّتي أن أكرس حديثي لمشكلة الأسلحة الذرية . ثمة حديث محدود يجري عن هذه القضايا في بريطانيا ، وعلى الرغم من أن الجميع يحبون براترند راصل ويعجبون به ، إلا أنه لم ينجح إلا بالكاد في أن يدفع هذه القضايا لتناقش بجدية . قام طلبتي ، على سبيل المثال ، بدعوته لإلقاء محاضرة عن هذا الموضوع ، واستقبل بترحيب بالغ . كانوا متحمسين للرجل ، أنصتوا إلى حديثه باهتمام شديد ، بل و تحدثوا إليه في فترة النقاش ، لكنهم لحد علمي قد أسدلوا الستار على الموضوع بعد ذلك . و في حلقتي الدراسية - حيث تجرى أكثر النقاشات حرية لأية مشكلة يمكن تخطيها ، من الفلسفة الطبيعية إلى الأخلاقيات السياسية - لم يحدث أبداً أن أشار طالب إلى مشكلة راصل . وأنا أعرف أن الوضع مختلف في أوروبا .

ربما أثاركم أن تعرفوا أنني استمعت إلى حجج راصل لأول مرة بالولايات المتحدة منذ سنين ثمان (أعني عام ١٩٥٠) ، وكان ذلك من واحد من فيزيائيي الذرة ربما كان هو من تسبّب ، أكثر من أى شخص آخر ، في اتخاذ قرار صناعة القنبلة الذرية . كانت وجهة نظره هي : إن التسليم بشروط أفضل من الحرب الذرية . لاشك أن البشرية بعد الاستسلام ستحيا أسوأ أيامها ، لكن - هكذا قال - سيأتى يوم تكسب فيه الحرية ثانية . لكن الحرب الذرية ستكون هي نهاية كل شيء . ولقد عبّر

آخرون عن نفس هذه الفكرة بكلمات أخرى : إن الحياة تحت حكم الدكتاتورية الروسية، ستكون أفضل وأشرف من القتل بالقنابل الذرية .

ورغم احترامي لهذا الرأي فإنني اعتقد أن البديل قد طُرح بطريقة خاطئة . كان خاطئاً لأنه لم يأخذ في اعتباره إمكان تجنب الحرب الذرية دون استسلام . إننا رغم كل شيء لا نعرف أن الحرب الذرية أمر محتوم ، بل الواقع أننا لا يمكن أن نعرف ذلك . لا ولا نعرف إن كان الاستسلام سيؤدي إلى حرب ذرية أم لا . إن البديل الحقيقي أمامنا هو هذا : هل نستسلم لنقل امكانية أو احتمال قيام حرب ذرية ، أم ندافع عن أنفسنا ، **إذا تطلب الأمر** ، بكل وسيلة ممكنة ؟ وحتى هذا البديل يتضمن قراراً غاية في الصعوبة . لكنه ليس قراراً بين فريق سلام وفريق حرب ، إنما هو قرار بين فريق يعتقد أنه يستطيع أن يقدر بدقة كافية **برجاء احتمال** حرب ذرية و يرى أن المجازفة كبيرة جداً - كبيرة بحيث تجعل الاستسلام أجدر بالتفضيل - وبين فريق يرغب هو الآخر في السلام لكنه يتذكر أيضاً أن الدفاع عن الحرية لم يكن أبداً ممكناً دون مخاطرة ؛ أن تشرشل عندما كان في وضع يكاد يكون ميئوساً منه ، لم يستسلم لهتلر ؛ أن أحداً لم يفكر في الاستسلام عندما أعلن هتلر عن أسلحته السرية ، على الرغم من وجود مَنْ كان يعتقد أنه كان يشير إلى الأسلحة الذرية ؛ وأن سويسره الصغيرة ، مثلاً ، قد نجحت رغم ضعفها العسكري الواضح في أن تبقى هتلر بعيداً بتأكيد حيادها المسلح .

إن ما أريد أن ألفت إليه النظر هنا هو أن الفريقين كليهما ، في هذا الجدل ، كانا يعارضان الحرب . وهما يتفقان أنهما لا يعارضان - **بغير شروط** - هذه الحرب . وأخيراً فإن الفريقين لا يؤمنان فقط بالسلام وإنما أيضاً بالحرية .

يشترك الفريقان في هذا كله . ويبدأ الاختلاف بالسؤال : هل علينا أن نحسب درجات الاحتمال ونعتمد عليها ، أم أن علينا أن نتبع تقاليدنا ؟

لدينا هنا إذن دعوى نقيضة بين العقلانية والتقليدية . العقلانية على ما يبدو تقف في صف الاستسلام ، بينما يقف تقليد الحرية ضده .

قدمت نفسي لكم على أنني عقلاني يقدر برتراند راصل كثيراً . لكنني في هذا الخلاف لا أختار العقلانية ، بل التقليد . إنني لا أعتقد أننا نستطيع في مثل هذه القضايا أن نقدر درجات الاحتمال . لسنا العليمين بكل شيء . نحن لا نعرف إلا القليل . ولا يصح أن نبدو كما لو كنا نعرف كل شيء . ولأنني عقلاني فإنني أؤمن بأن للعقلانية حدودها ، وأنها في الواقع مستحيلة دون تقاليد .

أحب أن أتجنب المجادلات التي قد تسببت بالفعل في الكثير من الكلمات القاسية . كان صعباً على كثيراً أن أتجنب توضيح موقفى . صحيح أنني لا أعتقد أن مهمتى هنا هي الدفاع عن موقفى ، لكنني أحب أن أحلل الفروق في الرأي ، وأن أجد ما يشترك فيه الفريقان ، ومن هنا يمكننا أن نعرف " بماذا يؤمن الغرب " .

دعنا نعود الآن إلى سؤالنا الأساسي " بماذا يؤمن الغرب ؟ " . ربما كان لنا أن نقول إن أهم إجابة بين الإجابات الصحيحة العديدة هي ما يلي : إننا نكره الاستبداد ، والقمع ، والعنف ، وكلنا يؤمن بضرورة محاربتها . نحن ضد الحرب ، وضد الابتزاز من أى نوع ، لاسيما الابتزاز بالتهديد بالحرب . نحن نؤمن بأن ابتكار القنبلة الذرية كان كارثة رهيبة . نحن نريد السلام ونحن نؤمن بأن تحقيقه ممكن . كلنا يؤمن بالحرية ، وبأن الحرية وحدها هي ما يجعل للحياة معنى . تفترق طرقنا فقط في قضية ما إذا كان الصحيح هو أن نستسلم للابتزاز ، وأن نحاول أن نشترى السلام بالحرية .

أما حقيقة أننا في الغرب نريد السلام والحرية ، وأننا جميعاً مستعدون لأن نبذل أكبر التضحيات من أجلهما ، هذه الحقيقة تبدو لي أكثر أهمية من الخلاف بين الفريقين الذي عرضته . وأنا أعتقد أن هذه الحقيقة تسمح لي أن أقدم لكم صورة لعصرنا غاية في التفاؤل . إن فيها من التفاؤل ما لا أجرؤ أن أعرضه عليكم خوفاً من أن أفقد ثقتكم . دعواي هي :

أنا أؤكد أن عصرنا ، على الرغم من كل شيء ، هو أفضل من كل عصر معروف في التاريخ ، وأن نوع المجتمع الذي نحيا به في الغرب ، على الرغم من عيوبه ، هو أفضل ما كان من عصور حتى الآن .

عندما أقول هذا فإننى لا أفكر أساساً فى ثروتنا المادية ، وإن كان من الأهمية بمكان أن نذكر أن الفقر كاد أن يختفى من شمال و غرب أوروبا خلال الفترة القصيرة منذ الحرب العالمية الثانية ، بينما كان فى أيام شبابى بل و بين الحريين العالميتين (بسبب البطالة أساساً) هو المشكلة الاجتماعية الكبرى . لاختفاء الفقر (فى الغرب فقط بكل أسف) أسباب عديدة ، ربما كان أهمها هو زيادة الإنتاج . لكنى أحب هنا أن أؤكد على ثلاثة أسباب لها أهميتها بالنسبة لمشكلتنا ، لأنها تبين بجلاء بماذا يؤمن فى الغرب .

(١) لقد اتخذ عصرنا عقيدة له (غدت حتى بدهية ، من الناحية الأخلاقية) : أنه لا يجب أن يجوع أحد طالما كان لدينا من الغذاء ما يكفى الجميع . ولقد عقدنا نحن العزم أيضاً على ألا نترك للصدقة أمر الصراع ضد الفقر ، إنما يجب أن يُعتبر هذا واجباً أولياً على الجميع ، لا سيما على الأثرياء .

(٢) يعتقد عصرنا فى مبدأ منع كل فرد أفضل الفرص الممكنة فى الحياة (المساواة فى الفرصة) . و مثل عصر التنوير ، يؤمن عصرنا بتحرير الذات من خلال المعرفة ، و يؤمن مع بستانلوزى بمحاربة العوز من خلال المعرفة ، يؤمن إنن ، على حق بأن التعليم العالى يجب أن يكون متاحاً لكل من يمتلك القدرات اللازمة .

(٣) نبه عصرنا الجماهير إلى حاجات جديدة و حرك فيهم الطموح للتملك . وهذا بجلاء تطور خطير ، لكن بدونه يصعب تجنب بؤس الجماهير . و لقد أدرك هذا - مبكراً - مصلحو القرنين الثامن عشر و التاسع عشر . أدركوا أن مشكلة الفقر لا يمكن أن تُحل دون الإعالة النشطة للفقراء ، و أن الرغبة فى تحسين أحوالهم لابد أن تُستنهض قبل الدعوة لإعالتهم . و لقد صاغ هذا التبصر بوضوح أناس مثل جورج بيركلى ، أسقف كلّوين (كان هذا من بين تلك الحقائق التى تبنتها الماركسية ، وضخمتمها لحد يصعب معه تمييزها) .

و لقد قادت هذه البنود الثلاثة - الصراع ضد الفقر ، التعليم للجميع ، إدراك الحاجات الضرورية و زيادة الطلب عليها - قادت إلى تطورات مبهمة للغاية . فلقد

نتجت عن الصراع ضد الفقر في بعض الدول دولة رفاهية ، ذات بيروقراطية مهولة ابتلعت حتى المستشفيات ومهنة الطب بأكملها ، وكانت نتيجتها الواضحة أن ما يُستخدم في خدمة المحتاجين فعلاً لا يشكل إلا جزءاً من أموال الرفاهية .

لكن على الرغم من تقدمنا لدولة الرفاهية - ولابد لنا أن ننقدها - فعلياً إلا ننسى أنها قد نشأت عن اقتناع أخلاقي باهر وإنساني للغاية ، وأن إثبات اخلاص المجتمع لهذا الاقتناع إنما يبدو في مدى استعداده للتضحيات المادية الصارمة في الصراع ضد الفقر .

فإذا ما كان المجتمع مستعداً للقيام بهذه التضحيات الصارمة من أجل اقتناعاته الأخلاقية ، فسيكون له الحق في أن يضع هذه الأفكار موضع التطبيق . وعلى هذا ، يلزم أن يوجه تقدمنا لدولة الرفاهية إلى كشف طرق أفضل لتحقيق هذه الأفكار .

أما فكرة المساواة في الفرصة ، وإتاحة التعليم العالي لكل من لديه القدرة ، فقد تسببت في آثار معاكسة غير مرغوبة ببعض الدول . كان الكفاح من أجل المعرفة بالنسبة للطلاب المعدم في جيل مغامرة تتطلب إنكار الذات والتضحية ، الأمر الذي يجعل لما حصله من معرفة قيمة متفردة . أخشى أن أقول إن هذا الموقف أخذ في الانقراض . إن الحق الجديد في التعليم قد خلق موقفاً مختلفاً . لقد اعتُبر هذا الحق أمراً مسلماً به . إن ما نحصل عليه كحق ، دون تضحية ، لا نقره إلا قليلاً . فإذا ما جعل المجتمع حق التعليم منحةً للطلاب ، فسيحرمه من خبرة متفردة .

لعلكم قد رأيتم من ملاحظاتى على هاتين النقطتين أن تفاؤلى لا يعنى أننى معجب بكل الحلول التى وجدناها ، إنما أعجب بالدوافع لتجريب هذه الحلول ، ثمّة طرف من بدعة التشاؤم يحاول أن يفصح هذه الدوافع على أنها نفاق في جوهرها وأنانية . ينسى المتشائمون أن نفس اعتراضات المناق تشهد بأنه يؤمن بالسمو الأخلاقي لتلك القيم التى يدعى قبولها . لقد دُفع كل ديكتاتور لدينا إلى أن يتحدث وكأنه يؤمن بالحرية والسلام والعدل . ومثل هذا النفاق ليس إلا اعترافاً لا واعياً ولا إرادياً بهذه القيم ، وتعلقاً غير مقصود الجماهير التى تؤمن بها .

أصل الآن إلى النقطة الثالثة : الزيادة في الحاجات المادية للجماهير . هنا يبدو الضرر واضحا ، لأن هذه الفكرة تتعارض تعارضا مباشرا مع مثال أعلى آخر للحرية : المثال الأعلى الأغريقي و المسيحي للتحرر من الرغبات المادية و تحرير النفس من خلال إنكار الذات .

و بغض النظر عن هذا . فلقد كان لزيادة الحاجات المادية الكثير من النتائج غير المرغوبة ؛ و على سبيل المثال ، هناك الطموح إلى مجارة الآخرين و التفوق عليهم ، بدلا من أن يتمتع الشخص بما أحرزه . و لقد أدى هذا إلى الاستياء و الحسد بدلا من الرضا . لكن علينا ألا ننسى في هذا السياق أننا لا نزال في بداية تطوير جديد ، و أن التعلم يحتاج إلى وقت . ربما كان الطموح الاقتصادي الجديد للجماهير - الذي انتشر مؤخرا - غير مستحب كثيرا من الناحية الاخلاقية ، و هو بالتأكيد ليس مريحا تماما ، لكنه مع ذلك هو السبيل الوحيد للتغلب على الفقر من خلال مجهودات الفرد . و طموح الجماهير الاقتصادي هذا يعتبر من أكثر الوسائل وعدا في إبطال ملمح من أوضاع الملامح الخلافية لدولة الرفاهة : تضخم البيروقراطية و تزايد تسلطها على الأفراد . و ليس غير الطموح الاقتصادي للفرد سبيلا إلى تقليل الفقر للحد الذي يصبح معه من الحماقة أن نجعل الهدف الرئيسي للدولة هو الصراع ضد الفقر . إن تحقيق المستوى المرتفع من المعيشة يمكن أن يحل وحده مشكلة الفقر القديمة بأن يجعل منها ظاهرة نادرة لا تحتاج إلى أكثر من عمل اجتماعي محدود ، لتجنب بذلك بيروقراطية متشعبة قوية .

في ضوء هذه الاعتبارات تبدو لي فعالية نظامنا الاقتصادي الغربي غاية في الأهمية : إذا لم تتمكن من جعل الفقر استثناء نادرا ، فسنفقد حريتنا و نسلمها إلى بيروقراطية دولة الرفاهة . لكن ، يجب أن أناقش الآن مذهبنا نسمة المرة بعد المرة في صيغ مختلفة : أعنى مذهب أن المفاضلة بين النظامين الاقتصاديين الغربي و الشرقي ستعتمد في نهاية المطاف على التفوق الاقتصادي لواحد منهما . و أنا شخصيا أعتقد أن اقتصاد السوق المفتوح أكثر كفاءة من الاقتصاد الموجه ؛ لكني أعتبر أنه من الخطأ البين أن نبني رفضنا للاستبداد على الجدل الاقتصادي . و حتى لو كان من الصحيح

أن الاقتصاد الموجه مركزياً يفضل اقتصاد السوق الحر ، فإننى أرفض الاقتصاد الموجه ، لأنه ببساطة سيُزيد على الأغلب من سلطة الدولة ، حتى لتحصل إلى حد الاستبداد . إننا لا نحارب ضعف كفاءة الشيوعية ، إنما نحارب افتقارها إلى الحرية والانسانية . لا يصح أن نزيدى حريتنا ولا أن نبيعها بمغرفة من حساء عدس (سفر التكوين ٢٥ : ٢٤) ، لا ولا بأعلى انتاجية ، حتى لو كان من الممكن أن نشترى الكفاءة بالحرية .

استعملت كلمة " الجماهير " بضع مرات ، لاسيما فى مجال توجيه النظر إلى أن زيادة الطلب والطموح الاقتصادى للجماهير هما شىء جديد . لذا أجد من الضرورى أن أقصّل نفسى عن يؤكدون وصف مجتمعنا بأنه " مجتمع الجماهير " . فهذا التعبير ، ومثله أيضا تعبير " ثورة الجماهير " قد أصبحت شعارات تبدو حقا وقد سحرت جماهير المثقفين وأنصاف المثقفين .

إننى أعتقد أن هذه الشعارات لا تصف شيئا على الإطلاق فى واقعنا الاجتماعى . خاطئة كانت رؤية فلاسفتنا الاجتماعيين ووصفهم لهذا الواقع ، ذلك لسبب بسيط ، هو أنهم قد راقبوه من خلال نظارة النظرية الأفلاطونية الماركسية للمجتمع .

كان أفلاطون هو منظرُ الصورة الأرستقراطية للحكومة المطلقة . ولقد وضع الأسئلة التالية على أنها **المشكلة الأساسية للنظرية السياسية** : " من يُعهد إليه بالسلطة ؟ من يحكم الدولة ؟ الكثرة ، الدهماء ، الجماهير ، أم القلة ، المصطفون ، الصفاة ؟ " .

فإذا ما اعتبرنا أن السؤال " من يعهد إليه بالسلطة ؟ " سؤالاً أساسياً ، فلن تكون أماناً إلا إجابة واحدة معقولة : ليس من لا يعرفون ، وإنما من يعرفون ، الحكماء ؛ ليس الدهماء ، وإنما القلة الأفضل . هذه هى نظرية أفلاطون عن حكم الأفضل ، حكم الأرستقراطية .

من الغريب أن نجد أن كبار منظرى الديمقراطية وكبار معارضى هذه النظرية الأفلاطونية - مثل روسو - قد استخدموا تعبير أفلاطون عن المشكلة بدلاً من رفضه

على أنه غير كاف ، فمن الواضح أن السؤال الأساسي في النظرية السياسية ليس هو ذلك الذي صاغه أفلاطون " من يُعهد إليه بالسلطة ؟ " أو " من له أن يمتلك السلطة ؟ " ، وإنما " أى قدر من السلطة يلزم أن يُحوّل للحكومة ؟ " ، أو ، ربما بصورة أكثر دقة : " كيف يمكن أن تطور مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع الحكام ، حتى القاصر منهم أو المضلل ، أن يتسببوا في أذى كبير ؟ " ؛ نعى أن المشكلة الأساسية للنظرية السياسية هي مشكلة ضبط و توازن - مشكلة مؤسسات يمكن بها أن تُحكّم و تُروّض القوة السياسية و تحكّمها و سوء استقلالها .

إننى لا أشك في أن نوع الديمقراطية الذي نؤمن به في الغرب ليس بكثير من دولة ، السلطة فيها (بهذا المعنى) محدودة و مكبوحة . إن نوع الدولة الذي نؤمن به ليس هو الدولة المثالية على الإطلاق ؛ إننا نعرف أن الكثير مما يحدث لا يصح أن يحدث ، و من السخف أن نتنازل نفي المثاليات في السياسة . يعرف كل رجل ناضج عاقل في الغرب أن " العمل السياسي كله يكمن في اختيار أقل الأضرار " (إذا اقتبسنا من كارل كراوس ، شاعر فيينا) .

ليس بالنسبة لنا سوى ضريين من الحكومات : تلك التي يمكن للمحكومين أن يتخلصوا من حكمهم بون إراقة دماء ، و تلك التي لا يمكن للمحكومين فيها أن يتخلصوا من حكمهم إلا بإراقة الدماء (إن هم تمكنوا) . نطلق على الضرب الأول اسم الديمقراطية ، و على الثاني اسم الاستبداد أو الدكتاتورية . لكن الأسماء هنا لا تهم ، الوقائع هي ما يهم .

نحن في الغرب نعتقد في الديمقراطية في هذا المعنى الواقعي فحسب ؛ إنها **أقل صور الحكومات شرا** . و هي أيضا كما وصفها ونستون تشرشل ، الرجل الذي قدم لإنقاذ الديمقراطية و الغرب ما لم يقدمه أبدا أحد غيره : " الديمقراطية هي أسوأ صور الحكومات ، إذا استثنينا كل الصور الأخرى من الحكومات التي جُربت ما بين الفينة و الفينة " .

هكذا نؤمن بالديموقراطية ، وليس لأنها حكم الشعب . لا أنت ولا أنا نُحْكَم ؛ على العكس ، أنت وأنا نُحْكَم ، وأحيانا أكثر مما نحب . لكننا نؤمن بالديموقراطية كصورة للحكومة تتوافق مع المعارضة السياسية السلمية الفعالة ، ومن ثم مع الحرية السياسية .

ذكرتُ فيما سبق الحقيقة المؤسفة ، بأن فلاسفة السياسة لم يرفضوا بصراحة سؤال أفلاطون المضلل " من يعهد إليه بالسلطة ؟ " . سأل روسو نفس السؤال ، لكنه قدم الإجابة المضادة : " إن سلطة الشعب ستحكم ، سلطة الكثرة ، لا سلطة القلة " -- ويالها من إجابة خطيرة ، لأنها تؤدي إلى التالية الأسطورية " للشعب " و " إرادة الشعب " . ولقد سأل ماركس هو الآخر ، على هوى أفلاطون : " من سيحكم ، الرأسماليين أم البروليتاريون ؟ " ، ثم قدم هو الآخر إجابته " الكثرة ؛ لا القلة ؛ البروليتاريون يجب أن يحكموا ، لا الرأسماليون " .

و على عكس روسو و ماركس فإننا لا نرى في قرار الأغلبية الناجم عن الاقتراع أو الانتخاب إلا طريقةً لصناعة القرار دون إراقة دماء ، وبأقل قدر ممكن من قيود على الحرية . طبيعي أن الأغلبية كثيرا ما تصل إلى قرارات خاطئة ، لكننا يجب أن نُصِرَّ على أن للأقليات حقوقاً لا يجوز أن تجوز عليها قرارات الأغلبية .

إن ما قلته قد يعضد اقتراحى بأن المصطلحات الحديثة " الجماهير " ، " الصفوة " ، " ثورة الجماهير " إنما تتجذر في إيديولوجيتي الأفلاطونية و الماركسية . و مثلما عكس روسو و ماركس الإجابة الأفلاطونية ، كذلك أيضا فعل بعض معارضى ماركس عندما عكسوا إجابته : أراونا أن يُبطلوا " ثورة الجماهير " بثورة الصفوة " ، ليعيدوا بنا إلى الإجابة الأفلاطونية و حق الصفوة في الحكم . لكن هذا التناول كله خاطيء . يحفظنا الله من اللاماركسية ، التي عكست الماركسية : إننا نعرفها جيدا ؛ بل إن الماركسية ليست بأسوأ من " صفوة " اللاماركسية التي حكمت إيطاليا و ألمانيا و اليابان ، و تطلبت حربا عالمية لإزالتها .

يظل المتعلمون وأنصاف المتعلمين يسألون : " لكن ، أصحيح حقا أن صوتي لا يزيد وزنه عن صوت أى كناس جاهل ؟ ألا ترى الصفوة المتعلمة أبعد من الجماهير غير المتعلمة ، ومن ثم يلزم أن يكون لها أثر أكبر على القرارات السياسية الهامة ؟ " .

أما الإجابة فهي : إن المتعلمين وأنصاف المتعلمين لهم على أية حال أثر أكبر . هم يكتبون الكتب والأبحاث ، هم يدرسون ويحاضرون ، هم يتحدثون فى المناقشات ، كما يمكنهم أن يجعلوا أثرهم محسوساً كأعضاء فى أحزابهم السياسية .

و أنا بذلك لا أعنى أننى أوافق على الأثر الأكبر للمتعليمين مقارنة " بالكناسين " . ذلك أن الفكرة الأفلاطونية القائلة بحكم الحكماء الصالحين لأبد فى رأى أن تُرفض دون قيد أو شرط . من بحق السماء يحدد الحكمة والحماقة ؟ ألم يُصلب الأحكم والأفضل ؟ ألم يصلبه من أعترف بحكمتهم و صلاحهم ؟

هل علينا أن نحمل مؤسساتنا السياسية مهمة تمييز الحكمة والصلاح ، والاستقامة وإثارة الغير ؟ هل علينا أن نجعل من هذه المهمة مشكلة من مشاكل السياسة ؟ أما من ناحية السياسة العملية ، فلا حل لمشكلة الصفوة : ففى التطبيق العملى يستحيل علينا أن نفرق بين الصفوة والعصابة .

الواقع أنه يصعب أن نجد ذرة من الحقيقة فى هذا الهراء عن الجماهير والصفوة : ببساطة ، ليس ثمة فى الواقع " جماهير " . إن هذه الجماهير التى تواجهنا جميعا - وتضايقنا - ليست كتلا ملموسة من الناس ، إنما هى ، مثلا ، كتل عويات ودراجات بخارية ، سائق العربة هذا ، أو راكب الدراجة ذاك ، ليس فرداً من الجماهير ؛ على العكس ، إنه فردانى لا سبيل إلى تقويمه ، يكاد يصارع من أجل البقاء وحيدا ضد كل الآخرين .

كلا ، إننا لا نحيا فى مجتمع جماهير . على العكس : لم يحدث يوماً أن وُجد كل هذا العدد من الأفراد الراغبين فى التضحية وفى حمل أعباء المسؤولية . لم يحدث قبلا أبدا أن وُجد مثل هذا العدد من البطولات التلقائية والفردية ، كما رأينا فى حروب

عصرنا هذا الإنسانية : على الرغم من حقيقة أنه لم يسبق أن كان الدافع الاجتماعي و المادى للبطولة يمثل هذا الضعف .

إن نصب الجندي المجهول الذى تجله الأمم الغربية هو رمز لما يؤمن به الغرب - رمز لثقتنا فى الفرد العادى المجهول . إننا لا نسال إن كان من الجماهير أم كان من المصفوة : إنه إنسان وكفى .

إن هذا الإيمان باخوتنا فى البشرية ، واحترامنا لهم ، هو ما يجعل من عصرنا الأفضل بين كل ما نعرف من عصور . يتضح صدق هذا الإيمان فى استعدادنا للتضحية من أجله . إننا نؤمن بالحرية لأننا نؤمن باخوتنا البشر . ذاك هو السبب فى إلغاء العبودية . ونظامنا الاجتماعى هو أفضل من كل ما عرفناه فى التاريخ ، لأنه أفضلها توجهها نحو التحسين .

إذا نظرنا إلى الشرق من وجهة النظر هذه فربما أمكننا أن نستنبط هذه الفكرة التوفيقية :

من الصحيح أن الشيوعية قد أعادت العبودية و التعذيب ؛ هذا ما لا يجوز أن نغفره أو ننساه . لكن لا يجب أن ننسى أن هذا كله قد حدث لأن الشرق يؤمن بنظرية وَعَدَتَه بالحرية - حرية كل البشر . لا يجب أن ننسى ، فى غمرة هذا الصراع المريع ، أن الشيوعية - أسوأ شرور عصرنا - قد وُلدت عن الرغبة فى مساعدة الآخرين والتضحية من أجل الآخرين .

(١٦)

النقد الذاتى المبدع فى العلم و فى الفن

(عنوان مسروق من كراسة مَسَوَدَات لبيتموفن)

أحب قبل كل شىء أن أعبر عن شكرى للدعوة الكريمة لإلقاء خطاب الافتتاح لمهرجان سالزبورج . هذا شرف عظيم ، جاءت الدعوة لى مفاجأة ، بل وكانت حتى مزعجة بعض الشىء . فأتانا وزوجتى نعيش منذ عام ١٩٥٠ حياة منعزلة فى تشيلترن هيلز ، ليس لدينا تلفزيون ولا جرائد ، منغمسين فى عملنا تماما . وعملى يتعلق أساساً بموضوع مجرد : مشكلة المعرفة البشرية ، والعلمية منها على وجه الخصوص . و يصعب أن يؤهلنى هذا لخطاب الافتتاح لمهرجان سالزبورج .

لذا أدهشتنى هذه الدعوة ، ظننت أولاً أنها قد وصلتنى خطأ وأن المقصود شخص آخر . أم تُراها بسبب حبى لهذه المدينة ، الذى نشأ من قديم أيام كنت طفلاً فى الخامسة أو السادسة منذ ما يزيد على سبعين عاماً ؟ لكن ، ليس مَنْ يعرف هذا . لا ولا يعرف أحد عن مغامرة قمت بها هنا ذات ليلة باردة منذ ما يزيد على نصف القرن . كنا فى منتصف الليل ، وكنت عائداً إلى منزلى بعد رحلة زحاقة على الجليد ، وفى ضوء البدر الجميل ، حدث أن انزلقت لأسقط فى إحدى بركى الخيل الشهيرتين فى سالزبورج لاشك أن قد كانت هناك أسباب أخرى لاختياري لإلقاء خطاب الافتتاح . ثم طرأ على ذهنى خاطر . إننى حقاً متفرد فى ناحية ما : إننى متفائل . إننى متفائل فى عالم له قانون صارم يلزمك بأن تكون متشائماً إذا كان لك أن تبقى بين

الصفوة أهل الفكر . و أنا أعتقد أن عصرنا ليس بهذا السوء الذي يشيعونه عنه . إننى أعتقد أنه عصر أفضل وأكثر جمالا من سمعته . منذ ربع قرن أقيت محاضرة كان لها عنوان قد يثير اليوم أكثر مما أثار آنئذ : " تاريخ عصرنا : رؤية متفاؤل " . وعلى هذا ، فإذا كان ثمة ما يؤهلنى لهذا الخطاب فربما كانت إذن سمعتى كمتفاؤل عنيد .

اسمحوا لى أن أقول كلمتين عن تفاؤلى هذا ، فهو يتعلق أيضا بأشياء ترتبط بمهرجان سالزبورج . منذ أعوام عديدة - على الأقل منذ أيام أدولف لوس و كارل كراوس - وكنت أعرفهما - التزم مفكرونا وبشدة بمبدأ يقول إن ما يسمى ثقافتنا هو صناعة تُستغل للربح ، وبذا فهي ليست سوى سقَطٍ متاعٍ وسوقية . إن المتشائم لا يرى سوى الفساد وقلة الذوق خصوصا فيما تقدمه هذه الصناعة للجماهير كثقافة . لكن المتفاؤل يرى الناحية الأخرى : تُباع الآن ملايين الاسطوانات والاشربة التى تحمل أجمل أعمال باخ و موزار و بيتهوفن و شوبيرت - أعظم الموسيقيين طرا - كما أن عدد من تحولوا إلى عشق هؤلاء الموسيقيين العظام وأعمالهم الرائعة قد أصبح يفوق الحصر .

طبيعى أن أتعق مع المتشائمين عندما يؤكدون أننا نربى أطفالنا - عامدين أو نكاد - ليعتدوا على العنف ، بأن نُعرضهم لأفلام العنف بالسينما والتلفزيون . وسنجد نفس الشئ تقريبا ، بكل أسف ، فى الأدب الحديث . لكنى كمتفاؤل أستطيع أن أقول إنه على الرغم من كل محاولتنا لنشر العنف ، فإن هناك لا يزال عالمتا الكثير من الناس الطيبين النافعين . وعلى الرغم مما يقوله المتشائمون الثقافيون عن زماننا المفعم بالكره - وقد يكون حديثهم مقنعا - إلا أن هناك لا يزال الكثيرون ممن يسعون بحياتهم .

يشير المتشائمون إلى التدهور الأخلاقى والسياسى ، إلى تجاهل حقوق الانسان التى حسبنا جميعا أنها مصونة - هم على حق . لكن ، هل هم على حق أيضا عندما ينحون باللائمة على العلم أو استخدامه فى التكنولوجيا . كلا ، بالطبع . لكن المتفاؤل يلاحظ أن العلم والتكنولوجيا قد جلبا رخاءً ، إن يكن متواضعا ، لشعوب

أوروبا وأمريكا ، و أن الفقر المدقع ، الذي كان سائدا بالقرن الماضي ، كاد أن ينتهي من مناطق واسعة بالعالم .

يا سيداتي و يا سادتي ، أنا لست من المؤمنين بالتقدم و لا بقانون التقدم . في تاريخ البشرية كان ثمة صعود و هبوط . و لقد تتزامن الثروة مع الفساد ، و ازدهار الفنون مع تدهور الانسانية و حسن الطوية . منذ أكثر من أربعين عاما كتبت بضع مقالات ضد الاعتقاد في التقدم و ضد أثر البدع و الانبهار بالحدثة على الفن و على العلم . و لم يحدث إلا مؤخرا أن دعينا إلى الإيمان بفكرة الحدثة و التقدم ، و ها نحن اليوم نُعرض للتساؤم الثقافي . و ما أريد أن أقوله للمتشائمين هو أنني في حياتي الطويلة لم أر التهور وحده ، و إنما رأيت أيضا دلائل غاية في الوضوح على التقدم . لقد عَمِيَ عن هذا المتشائمون الثقافيون الذين لا يريدون الاعتراف بأن هناك شيئا في عصرنا أو في مجتمعاتنا طيبا . ثم إنهم يُعمون الآخرين . إنني اعتقد أنه من المسيء أن يظل قادة المفكرين المحبوبون يؤكدون للناس أنهم في واقع الأمر يعيشون في الجحيم . هم بذلك لا يجعلون الناس مستائين فحسب - و هذا وحده ليس سيئا للغاية - إنما هم يجعلونهم أيضا تفساء . يحرمونهم من البهجة في الحياة . كيف أنهى بيتهوفن عمله ، و قد كانت حياته الشخصية غاية في التعاسة ؟ أنهاها بقصيدة شيلر " أغنية إلى البهجة " .

عاش بيتهوفن زمن أحلام الحرية المُحَبَّطة . هلكت الثورة الفرنسية في عهد الرعب و في امبراطورية نابليون . أخمدت إعادة ميترنيخ فكرة الديمقراطية ، و شحذت حدة الخصومة بين الطبقات . كان يؤس الجماهير عظيما . كانت " ترنيمة بيتهوفن إلى البهجة " احتجاجا حميما ضد الخصومة الطبقيّة التي شطرت البشرية . يقول شيلر إن بيتهوفن كان " منقسما على نفسه بحدّة " عندما حوّر التعبير في موقع تتفجر فيه الجوقة ، ليستبدل به التعبير " منشطر بوقاحة " . لكنه لم يعرف الكره الطبقي ؛ لم يكن يعرف سوى حب أخوته في البشرية . و تكاد تنتهي أعماله جميعا إما بروح السلوان - كما في *ميسا سوليمنيس* ، أو بالبهجة العارمة ، كما في السيمفونيات و *فيديليو* .

أصبح الكثير من الفنانين المشرمين المعاصرين ضحايا هذه الفكرة التي ذاعت عن الثقافة . آمنوا أن مهمتهم هي أن يعرضوا بطريقة بشعة ما يعتبرونه عالماً يشعاً أو حقبة تاريخية بشعة . صحيح أن بعض كبار الفنانين في الماضي قد فعلوا نفس الشيء . وفي ذهني الآن جويلا وكيت كوفيتس . ومثل هذا النقد للمجتمع أمر ضروري ، ولا بد له أن يكون مثيراً للقلق البالغ . لكن مغزاه لا يصح أن يبقى عويلاً ، إنما يجب أن يكون صيحةً لقهر الآلام ، كما في *زواج فيجارو* المليئة بنقد عصرها . تمتلئ هذه المسرحية بالسخرية والهزاء والتهمك ، لكن بها أيضاً مغزى أعمق . في هذا العمل الهائل وفرةً من الجد بل وحتى من الأسى ، وفيه أيضاً الكثير من البهجة والحيوية الفاعمة .

سيداتي وسادتي . لقد قلت الكثير عن تفاؤلي ، وأرى أن الوقت قد حان لأصل إلى دعوى التي أعلنتها : " النقد الذاتي المبدع في العلم وفي الفن " .

وهذه الدعوى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما ذكرته في مقدمتي . وأحب أن أتحدث ، في إيجاز ، عن بعض التشابهات والاختلافات بين العمل الإبداعي لكبار العلماء الطبيعيين وبين مثيله لدى كبار الفنانين ، أملاً أن أقارع دعاية المتشائمين الثقافيين ضد العلوم الطبيعية - وهي قضية قد طفت مؤخراً على السطح .

لكبار الفنانين عادةً اهتمام محوري واحد : عملهم الفني ؛ العمل الذي به هم منشغلون . هذا هو معنى " الفن من أجل الفن " ؛ لأن هذا يعني : الفن من أجل **العمل الفني** . ونفس الشيء صحيح بالنسبة لكبار العلماء . من الخطأ البين أن نتصور أن الدافع إلى العلوم الطبيعية ، يكمن في تطبيقاتها . لم يفكر بلانك أو أينشتاين ، لا ولا رنر فوردر أو بوهر ، في تطبيق عملي محتمل للنظرية الذرية . على العكس . فحتى عام ١٩٣٩ كانوا يرون أن مثل هذا التطبيق العملي أمر مستحيل ؛ لقد أحوالوا الفكرة إلى مجال الخيال العلمي . كان هؤلاء الرجال يبحثون من أجل البحث ، يبحثون عن الحقيقة من أجل الحقيقة . كانوا فيزيائيين ، أو بصورة أفضل ، كانوا كوزمولوجيين ، تدفعهم الرغبة التي عبر عنها فاوست جوته في قوله :

أن يعرفوا أى قوى قد تكون
تلك التى تحفظ وحدة هذا العالم .

هذا حلم للبشرية قديم ، حلم الشعراء والمفكرين . يمكن أن نجد التأمل
الكوزمولوجى فى كل الحضارات القديمة . نجده فى *إلياذة* هوميروس كما نجده فى
ثيوجونيا هيسويد .

هناك لا يزال بعض من العلماء ، والكثير من الهواة طبعاً ، الذين يعتقدون أن
العلوم الطبيعية ليست سوى تجميع للوقائع - ربما لكى تستخدم فى الصناعة . وأنا
أرى العلم بشكل مختلف . بداياته نجدها فى الأساطير الشعرية والدينية ، فى الخيال
الجامع للإنسان ، الذى يحاول أن يجد تفسيراً لأنفسنا وللعالم . يتطور العلم من
الأسطورة ، تحت تحدى النقد العقلى : صورة من النقد تدفعها فكرة الحقيقة : البحث
عن الحقيقة ، والأمل فى بلوغها . أما السؤالان الأساسيان من خلف هذا النقد فهما :
هل يمكن أن يكون هذا صحيحاً ؟ وهل هو صحيح ؟ بذا أصل إلى الدعوى الأولى
لخطابى : الشعر والعلم لهما نفس الأصل . أصلهما فى الأساطير .

أما دعوى الثانية فهى : يمكن أن نميز نوعين من النقد ، واحداً ذا اهتمامات
جمالية وأدبية ، وآخر ذا اهتمامات عقلية . فأما الأول فيقود من الأسطورة إلى
الشعر ، وأما الثانى فيقود من الأسطورة إلى العلم ، أو إلى العلم الطبيعى إذا أردنا
الدقة . الأول يقيم جمال اللغة ، طاقة الإيقاع ، تألق الصور وحيويتها ، التوتر الدرامى
وقدرته على الاقتناع . وهذا النوع من الحكم النقدى يؤدى إلى الشعر ، لاسيما
الملحمة والشعر الدرامى : إلى الأغنية الشعرية ، ومعها إلى الموسيقى الكلاسيكية .

من ناحية أخرى فإن النقد العقلى يسأل عما إذا كان الخطاب الأسطورى
صحيحاً ؛ عما إذا كان العالم حقاً قد تطور بالطريقة المدعاة : عما إذا كان قد خلق
بالطريقة التى يخبرنا بها هيسويد ، أم تراها الطريقة التى يقول بها *سفر التكوين* .
تحت ضغط مثل هذه الأسئلة تصبح الأسطورة كوزمولوجيا ، علم عالمنا ، بينتنا ؛
وتتحول إلى علم طبيعى .

ودعوى الثالثة هي أن هناك لا يزال آثاراً تخلفت عن الأصل الشائع للشعر والموسيقى من ناحية ، و للكونمولوجيا و العلم من ناحية أخرى . أننا أقول إن الشعر كله ذو طبيعة أسطورية ، أو أن كل العلم كونمولوجيا . إن ما أود أن أقوله هو أننا سنجد أن خلق الأساطير في الشعر (يكفي أن تفكر فقط في قصيدة " كل شخص " لهوفمانستال) و في العلم ، لا يزال يلعب دوراً أكبر بكثير من المتوقع . الأساطير هي محاولاتنا الساذجة ، التي يوحى بها تخيلنا ، لتفسير أنفسنا و عالمنا لأنفسنا . ثمة قدر كبير من الشعر و من العلم أيضا يمكن أن يوصف بأنه محاولة لتفسير عالمنا لأنفسنا ، محاولة ساذجة ، حقزها التخيل .

بين الشعر و العلم - و من ثم الموسيقى أيضا - صلة دم . هما ينشآن عن محاولة فهم أصلنا و مصيرنا و أصل عالمنا و مصيره .

يمكن أن نصف هذه الدعوى الثلاث بأنها فروض تاريخية ، وإن كان من الصعب أن نشك في الأصل الأسطوري للشعر الإغريقي ، و على الأخص التراچيديا الإغريقية . ولقد كان للفروض الثلاثة ثمارها بالنسبة للتحقيق في بدايات الفلسفة الطبيعية الإغريقية . إن علمنا الطبيعي الغربي و فننا الغربي ، كليهما ، هما الولادة الثانية - النهضة - لأسلاقيهما الإغريقية . ولكن ، و على الرغم من أن الفن و العلم أصلاً شائعا ، فإن بينهما فروقا جوهرية .

في العلم ، هناك تقدم . و هذا يتعلق بحقيقة أن للعلم هدفا . العلم هو البحث عن الحقيقة ، وهدفه هو الاقتراب من الحقيقة . و في الفن أيضا قد تكون هناك أهداف . و بقدر ما نقضيه من زمن في موالاة نفس الهدف ، يمكننا حقا أن نتحدث أحيانا عن تقدم في الفن . ظلت محاكاة الطبيعة لزمان طويل هدفاً في التصوير الزيتي و النحت ، و إن لم يكن هذا هو الهدف الرئيسي أبداً . و الحق أننا نستطيع أن نتحدث عن التقدم بالنسبة لهذا الهدف ، مثلا في معالجة الضوء و الظلال . و لقد تذكر هنا الرسم المنظوري . لكن مثل هذه الأهداف لم تكن أبداً القوى الدافعة في الفن . كثيرا ما تؤثر فينا الأعمال الفنية الكبيرة مستقلة عن تمكن الفنان من مثل هذه المهارات وغيرها من الوسائل الأخرى التي تخضع للتقدم .

كثيراً ما رؤى ، وكثيراً ما أُكِّد على أن ليس ثمة تقدم عام في الفن . ربما بالغت الفنية البدائية في التأكيد على هذا ، لكن ، حيثما وجد التقدم بيقين – أو التدهور بالطبع – كان ذلك في القدرة الإبداعية للفنان الفرد .

على كل فنان أن يدرس فنه ، حتى لو كان في عبقرية موزار . لكل فنان معلّمه ، أو لكل الفنانين تقريباً . وكل فنان عظيم يتعلم من تجاربه الخاصة ، من أعماله . يقول أوسكار وايلد ، وهو شاعر كبير ليس مجهولاً في سالزبورج (في رواية : **مرحة الليدى ويندومير**) : " إن الخبرة هي الاسم الذي يطلقه كل منا على أخطائه " . ويقول جون أرشيبولد هويلر – الفيزيائي والكزمولوجي الكبير – : " إن مشكلتنا كلها هي أن نرتكب الأخطاء بأسرع ما يمكن " و تعليقى على هذا هو : ومهمتنا هي أن نكتشف أخطاءنا و أن نتعلم منها . لقد قام حتى موزار بإجراء تغييرات جذرية وتحسينات على بعض أعماله ، مثلاً في أحد أعماله الأولى (الخماسية الوترية) . أنتج موزار أعظم أعماله في العقد الأخير من حياته القصيرة ، من نحو عام ١٧٨٠ وحتى وفاته عام ١٧٩١ ، من الرابعة والعشرين وحتى سن الخامسة والثلاثين . وهذا يبين بجلاء أنه قد تعلم من النقد الذاتي وبسرعة مذهلة . ومن المذهل حقاً أنه قد كتب **سيراجليو** وعمره ٢٥ أو ٢٦ عاماً ، وكتب **فيجارو** في عمر الثلاثين .

لكن عنوان هذا الخطاب (النقد الذاتي المبدع في العلم وفي الفن) مأخوذ عن عمل لبيتهوفن ، وعلى وجه التحديد عن معرض لمسودات بيتهوفن نظمته جمعية أصدقاء الموسيقى في فيينا ، وقمت بزيارته منذ سنين عديدة .

ومسودات بيتهوفن هي وثائق عن نقده الذاتي المبدع : عن إعادة النظر المستمرة في أفكاره ، وعن تصويباته القاسية التي أجراها عليها . وهذا الموقف ، موقف النقد الذاتي الذي لا يرحم ، قد يسهّل علينا قليلاً تفهم التطور الشخصي المذهل لبيتهوفن ، من وقت أن بدأ التأليف الموسيقي تحت تأثير هايدن وموزار ، وحتى آخر عمل أنجزه .

هناك أنواع شتى من الفنانين والكتاب . يبدو أن البعض لا يعمل بمنهج التخلص من الأخطاء . هؤلاء على ما يبدو قاصرون على إبداع عمل كامل دون أية محاولات أولية ؛ هم يبلغون الكمال على الفور . من بين الفلاسفة ، كان برتراند راسل عبقريا من هذا النوع . كان يكتب أجمل لغة انجليزية . وفي مسوداته لن نجد أكثر من كلمة واحدة غيرها في كل ثلاث صفحات أو أربع . وهناك آخرون يعملون بطريقة مختلفة تماما ، يتبعون في كتابتهم طريقة التجربة والخطأ ، طريقة الوقوع في الأخطاء ثم تصويبها .

ينتمي موزار على ما يبدو - إلى المجموعة الأولى ، على الرغم من أنه قد أعاد كتابة بعض أعماله . لكن بيتهوفن كان ينتمي إلى المجموعة الثانية ، كان من هؤلاء الذين ينمو عملهم أحيانا عن الكثير من التصويبات .

من المثير أن نتأمل مناهج العمل التي اتخذها الفنانون من المجموعة الثانية . وهنا أحب أن أؤكد على أن كل ما أقوله عن هذا هو مجرد تأملات وحُدَس ، أهدس أن هؤلاء يبدؤون بمشكلة ، أو بمهمة ؛ مثلا بمهمة كتابة كونشرتو كمان ، أو موسيقى قداس ، أو أوبرا . أفترض أن جزءاً من المهمة هي أن يتمكن من فكرة ما عن حجم العمل وطبيعته وبنيتها - قل مثلا صورة السوناتا - وربما أيضا عن بعض اللحون الرئيسية التي سيستخدمها ؛ لاسيما في حالة موسيقى القداس أو الأوبرا .

فإذا ما بلغنا مرحلة التنفيذ ، العمل الفعلي ، تحقيق الفكرة وتحويلها إلى الورقة ، بدأت خطة الفنان في التحور تحت تأثير تنفيذ العمل ، الذي يشمل تصويبات نقيه الذاتية وإزالة الأخطاء . تصبح الخطة أكثر تماسكا ، وتصبح خطوطها العامة أكثر تحديدا . يُقيم مدى توافق كل جزء وكل تفصيلية مع الصورة المثالية للكل . والعكس بالعكس ، تُصحح باستمرار الصورة المثالية للكل مع التقدم في تحقيق العمل في تفاصيله . ثمة تغذية استرجاعية هنا ، أخذ و عطاء ، ما بين الخطة والصورة المثالية وهي تتحول لتغدو أوضح وأكثر تحديداً من ناحية ، وبين انبثاق العمل المحدد للموسى وهو يكتمل من خلال إصلاح الأخطاء من ناحية أخرى .

ربما أمكننا أن نلاحظ هذا كإوضح ما يكون في حالة رسام يعمل على لوحته ، نعني حالة فنان يحاول أن يبني تفسيره لموضوع طبيعي . هو يصمم ، هو يخطط ، هو يبدأ في التصويب . هنا سيضيف بقعة من اللون ، ثم يرجع إلى الوراء ليختبر أثرها . يتوقف أثر هذه البقعة المضافة من اللون كثيرا على السياق ، على كل ما هو موجود . والعكس بالعكس ، تؤثر بقعة اللون الجديدة بدورها على الكل ؛ يتغير كل شيء بسببها ، يصبح كل شيء مختلفا ، إلى الأفضل أو إلى الأسوأ . ومع هذا الأثر على الكل يتغير في ذهنه أيضا الصورة المثالية التي ينشدها والتي أبداً لم تكن محددة تماما . وسنجد في حالة رسام الصور الزيتية بالذات ، أن المثال الذي ينشده يتحول ، ويتحول تفسيره لخصائص موضوعه .

المهم هنا هو أن تنفيذ عملية الرسم الزيتي ، نعني محاولة تحقيقها ، لابد أن تأتي بالطبع قبل إجراء أي مقارنة نقدية أو تصحيح (" الفعل يأتي قبل المضاهاة " ، كما يقول إيرنست جومبريخ) . ومن الناحية الأخرى ، لابد أن تكون هناك فكرة ، صورة مثالية ، يمكن للفنان أن يقارن عليها ما أنجزه من عمل ، فالتصحيح مستحيل دون وجود مثل هذا الشيء المثالي . تصبح المشكلة أقل إلحاحا إذا كان الشيء المطلوب تمثيله موجوداً لدى رسام الصورة الزيتية . وربما كان نفس الشيء صحيحاً في الموسيقى ، حيث قد يسهل أمر النقد الذاتي وتصويب الأخطاء إذا كان ثمة نص سيُحْكَن . على أية حال ، إن تصحيح الأخطاء ليس إلا مقارنة ، مقارنة بين ما أنجز وبين ما يستهدفه الفنان ، الصورة المثالية للعمل التي تتغير طول الوقت تحت تأثير ما أنجزه الفنان فعلاً من عمل . إن ما قد أنجز يؤثر في العملية الإبداعية بقوة تتزايد . ولقد يمضي الأمر في حالة الأعمال الكبرى إلى الحد الذي يعجز الفنان فيه عن أن يدرك أن ما أنجزه هو من صنعه ، يصبح العمل أكبر مما كان في ذهنه . حدث هذا مع هايند في " الخلق " ، كما حدث بطريقة مختلفة تماما مع السيمفونية التي تخلى عنها شوبرت نفسه : " السيمفونية الناقصة " .

دعنا نتحول الآن ، في الختام ، إلى مقارنة الفنون بالعلوم ، تلك التي افترى عليها المتشائمون الثقافيون بدلاً من أن يفهموها . العمل في العلم هو الفرض ، هو

النظرية : وهدف النشاط العلمي هو الحقيقة ، أو الاقتراب من الحقيقة ، والقوة التفسيرية . وهذا الهدف ثابت إلى حد بعيد . ذاك هو السبب في وجود التقدم ، تقدم قد يمكث قروناً : تقدم نحو نظريات أفضل وأفضل . والنقد الأكثر أهمية في الأدب ، هو النقد الذاتي الخلاق للفنان ؛ أما في العلم فإن النقد ليس هو النقد الذاتي فحسب ، إنما هو أيضاً النقد المشترك : عندما يُفغل العالم خطأً أو يحاول إخفائه - وهذا شيء لا يحدث لحسن الحظ إلا نادراً - فإن هذا الخطأ عادة ما يكتشفه غيره من العلماء . منهج العلم ذاتي النقد وتبادلي النقد . يُقِيمُ النقدُ النظريةَ عن طريق ما أحرزته في البحث عن الحقيقة ، إن هذا هو ما يجعل النقد عقلياً .

بالنظرية ، " عمل " العالم المبدع ، الكثير إذن مما هو مشترك مع " العمل " في الفن ؛ النشاط الإبداعي للعالم يشبه مثيله لدى الفنان - على الأقل نشاط فئة الفنانين الذي ينتمى إليهم بيتوهوفن ، الفنانين الذين يبدأون بمفهوم جَسور ، ثم يرفعون من قيمته عن طريق النقد الخلاق ليبلغ ذرى ما فكروا فيها ؛ وتكون النتيجة أن تنمو **كوكوال** **فانتازيا الجميلة** ، لتصبح **أغنية إلى البهجة** ، الأجمل .

المنظر الكبير في العلم يوازي الفنان الكبير . هو كالفنان تقوده تخيلاته وحده وإحساسه بالشكل . وَصَفَ آينشتاين نموذج الذرة الذي طوره نيلز بوهر عام ١٩١٢ ، تلك النظرية الذرية التي حُسنت فيما بعد كثيراً ، وَصَفَهَا بأنها " عمل موسيقى من أرفع طراز " . لكن النظرية العلمية الكبيرة ، على عكس العمل الفني الكبير ، تبقى دائماً خاضعةً للتحسين .

يعرف العالمُ هذا ، ويعرف أن تخيلاته وحده بل وحتى إحساسه بالشكل ، كثيراً ما تضلله ولا تقوده إلى هدفه ؛ إلى اقترابٍ من الحقيقة أفضل . ذلك هو السبب في الأهمية القصوى للفحص النقدي الدائم في العلم ، الفحص الذي لا يقوم به مبدع النظرية وحده ، وإنما أيضاً غيره من العلماء . ليس في العلم عمل كبير يرتكز فحسب على الإلهام والإحساس بالشكل .

يا سيداتى ويا سائتى ، أأب أن أأأأم بفقرة مقآبسة عن واءء من أكبر العلماء ، يوهانس كبلر ، الكوزمولوآى و الفلكى العظىم الذى ؤوفى عام ١٦٢٠ ، العام الثانى عشر من حرب الثلاثىن عاما . فى هذآ الفقرة يأأذ كبلر نظرىآه عن حركة الأآرام السماوىة نأطة للبداىة ، و يقارآها بالموسىقى ، على الأآص بالموسىقى الإلهىة للكرىات السماوىة ، ثم ىنآهى ، ؤون أن ىبرى ، بآرىآة آمآء الموسىقى التى ىبآعها الانسان ، الموسىقى المآعآة النغمات التى كانت آنآذ اكآشافا آآىثا . كآب كبلر ىقول :

لىست الحركات السماوىة إآن سوى نوع من آناغم آالء ، آناغم عقالى ، لا مسموع و لا ملفوظ . إنها آآحرك آلال ؤوآر آناآرات أصوات ، آناآرات آشبه مقاطع آأآر نبرها ، أو عطلآ و انآلت (ىآاكى بها الناس آناآر الأصوات المناآرة بالطبىعة) ، لآصل إلى إآلاآات آصىنة مآآة سلفا ، كلآ ىآمل سآة آآوء ، كوآر مؤلف من سآة أصوات . و بهذآ العلامات ؤمىز الحركات و ؤوضآ ضآامة الزمن . لىس آمة ما هو أعآب أو أكآر رفعة من قواعء الفناء الجماعى فى هارمونىة من أآزاء عآآة ، القواعد التى لم ىعرفها القآامى ، و اكآشفها الانسان مؤآرا ، ىقلآ بها الانسان آالآه : آآى لىستطىع من آلال الآآف البارع للأصوات أن ىستآضر فى بآاق رؤىة لأبآىة العالم فى الزمن ؛ أعنى ذاك الإآساس الآلو للنعمى الذى آبهبنا به الموسىقى ، صآى الإله ، آآى لنكاء نبلآ الرضا الذى أوبآه الرب الآالق فى أعماله .

معجم بالمصطلحات الانجليزية

(١) إنجليزية - عربى

(A)	
abstract	تجريدى
abstract set theory	النظرية المجردة للفئات
actual infinite	اللامتناهى الواقعى
aestheticism	المذهب الجمالى
aggression	عدوانية
agnostic	لا أدرى
anonymity	غُفْلِيَّة
anthropology	أنثروبولوجيا
antinomy	مناقضة
antithesis	دعوى نقيضة
apperception	الوعى الذاتى
approach	اقتراب - معالجة
a priori	قَبْلَى
arbitrary	تحكمى
argument	حُجَّة
arrogance	غطرسة
assertion	تقرير
assumption	افتراض
atomists	لريون

authenticity	أصالة
authoritarian	تسلطي - تحكمي
authority	سلطة
autonomous	مستقل
autonomy	استقلال الذات
axiom	بديهية
axiomatic set theory	النظرية الشكلية للفئات

(B)

behaviourism	سلوكية
belief	اعتقاد
biology	بيولوجيا

(C)

calculus (of classes)	جبر (الفصول)
calculus, propositional	جبر القضايا
causal	علّي
certainty	يقين
characterological	طابعي
conception	إدراك
concrete	عيني
cognitive	معرفي
conjecture	حدس
consciousness	وعي

constructivism	بنائية
continuum	متصل
conventionalism	مواضعة
conviction	قناعة
Copernicus	كوبرنيك
correspondence	تناظر
cosmology	كوزمولوجيا - علم الكونيات
critical - discursive	نقدى استطرادى
criticism	نقد
criticist	نقدانى
culture	ثقافة
cycle	دورة
cynicism	الكلية

(D)

Darwinism	دارونية
decision	قرار
democracy	ديموقراطية
descendants	سلان
determinism	حتمية
determinist	حتمانى
development	تطوير
dialecticians	جدليون
dignity	كرامة
discovery	كشف

dogmatism	نوجماتية
dualist	اثنيني

(E)

ecology	إيكولوجيا
effect	أثر
elite	صفوة
emergent	طارىء
empiricism	تجريبية
engrams	ذكريات
enlightenment	تنوير
epistemology	إپستمولوجيا
essence	ماهية
ethnology	اثنولوجيا اجتماعية
ethology	ايثولوجيا - علم الأخلاق
event	حدث
evidence	بينة
evident	بدهى
evolution	تطور
existentialism	وجودية
expectations	توقعات
explanation	تفسير
explanatory	شارح
explicandum	المفسر

expressionism

المذهب التعبيري

(F)

fallibilism

لامعصومية

false

خاطيء

fanaticism

تعصب

fascism

فاشية

feedback mechanism

آلية استرجاعية

formalism

صورية

freedom

حرية

futurism

مستقبلية

(G)

gene pool

مستودع جيني

generalization

تعميم

(H)

henneneutists

تأويليون

homocostasis

تناغم

humanism

المذهب الانساني

humanize

يؤنسن

hypothesis

فرض

(I)

idea	فكرة
idealism	مثالية
ideational	تخيلي
ideology	إيديولوجيا
ignorance	جهل
imagination	تخيل
immaterialism	لامادية
immune system	الجهاز المناعي
indeterminism	لا حتمية
individualistic	فرداني
induction	استقراء
infallible	معصوم من الخطأ
inference	استدلال
infinite	لامتناهي
information	معلومات
initial conditions	شروط مبدئية
injustice	ظلم
inmate	قاطن
insight	تبصر
instantiate	يجعله لحظياً
institutional	مؤسس
instrumental	أداتي
intellect	عقل

intellectual	ذهنى
intellectualism	تعقلية
intelligentsia	أهل الفكر
intelligible	معقول
interpretation	تأويل
intolerant	متعصب
intuition	حدس
invalid	باطل
irrationalism	لا عقلانية

(J)

judgement	حكم
justification	تبرير

(K)

knowledge	معرفة
-----------	-------

(L)

language	لغة
law	قانون
liberal	ليبرالى
liberty	حرية
logic	منطق

logicism

النزعة المنطقية

(M)

marxism

ماركسية

materialism

مادية

mechanism

آلية

megomania

جنون العظمة

method

منهج

milky way

درب التبانة

mind

ذهن - عقل

molecule

جزيء

monism

واحدية

mysticism

صوفية

myth

أسطورة

(N)

naturalism

المذهب الطبيعي

negation

سلب

niche

موطن

nihilism

عدمية

normative

معياري

(O)

objective

موضوعي

obligation

التزام

opinion	رأى
optics	بصريات
originality	أصالة

(P)

papyrus	بردى
paradigm	نموذج قياسي
passions	عواطف
pessimism	تشاؤم
phase	طور
philosophy	فلسفة
phototropy	انتحاء ضوئي
physical	فيزيقي
physicalism	فيزيقانية
physics	فيزياء
platonism	أفلاطونية
pluralism	تعددية
polyphonic	متعدد النغم
polytheism	الشرك
positivism	وضعية
postulates	مُسَلَّمات
predicate	المحمول
prejudice	حكم مسبق
premisses	مقدمات

primitivism	بدائية
primordial cell	خلية بدائية
principle	مبدأ
problem situation	موقف مشكلة
proof	برهان - دليل
propensity	نزعة طبيعية
proposition	قضية
propositional calculus	جبر القضايا
pseudoscience	علم زائف
psychology	سيكولوجيا

(Q)

quantum theory	نظرية الكم
quasi - actions	أشياء الأفعال

(R)

rationalism	عقلانية
real	واقعي
realism	المذهب الواقعي
reality	واقع
reason	عقل ، تعقل
reasonableness	حسافة
reasoning	استدلال
reduction	ردّ

refutation	نقض - تفنيد
refute	ينقض ، يفتد
relativist	نسبوى
relativity	نسبية
reliability	استيثاق
repercussion	ارتداد
representative function	وظيفة تمثيلية
repulsion	تنافر
restriction functional calculus	الجبر الدالى المقصور
rule	قاعدة

(S)

scholasticism	المدرسة اللاهوتية
scientism	النزعة التعاليمية
sensationalism	المذهب الحسى
set theory	نظرية الفئات
signaling function	وظيفة إشارية
situation	موقف
skepticism	ارتيايية
slopism	الانا وحديّة
social totality	جملة اجتماعية
speculative	نظرى
stance	الموقف العقلى
state	حال

statement	تقرير - عبارة
stoic	رواقى
subjective	ذاتى
subjectivism	ذاتانية
super-rational	فوق عقلية
superstition	خرافة
symbolism	رمزية
symmetry	تماثل

(T)

tabula rasa	لوح مصقول
tautology	تحصيل حاصل
technology	تكنولوجيا
tentative	تجريبى
theme	مبحث
theory	نظرية
thesis	دعوى
tolerance	تسامح
totalitarian	شمولى
totality , social	جُمْلَة (اجتماعية)
transcendence	تعالى
trial and error	التجربة و الخطأ
true	صحيح
truth	حقيقة
tutelage	وصاية

(U)

ultimate	نهائى
uncertain	لايقينى
universe of sets	مُشْتَمَل فئات
utility	منفعة
utopia	يوتوبيا

(V)

validity	صحة
value	قيمة
verbalization	التعبير باللفظ
verdict	حكم
verity	حقيقة
view	رؤية

(ب) عربى - إنجليزى

(١)

epistemology	إبستمولوجيا
effect	أثر
ethnology	إثنولوجيا
dualist	إثنينى
instrumental	أداتى
conception	إدراك
repercussion	ارتداد
skepticism	ارتياحية
inference, reasoning	استدلال
induction	استقراء
autonomy	استقلال الذات
reliability	استيثاق
myth	أسطورة
quasi - actions	أشباه الأفعال
authenticity , originality	أصالة
belief	اعتقاد
assumption	افتراض
platonism	أفلاطونية
approach	اقتراب

feedback mechanism	آلية استرجاعية
obligation	التزام
slopism	الأنثروبيولوجية
phototropy	إنتحاء ضوئي
anthropology	أنثروبولوجيا
ethnology	أنثروبولوجيا اجتماعية
intelligentsia	أهل الفكر
ethology	إيثولوجيا
ideology	إيديولوجيا
ecology	إيكولوجيا

(ب)

invalid	باطل
primitivism	بدائية
evident	بدهي
axiom	بدهية
papyrus	بردي
proof	برهان
optics	بصريات
constructivism	بنائية
evidence	بيّنة
biology	بيولوجيا

(د)

interpretation	تأويل
hermeneutists	تأويليون
justification	تبرير
insight	تبصر
trial and error	التجربة و الخطأ
tentative	تجريبي
empiricism	تجريبية
abstract	تجريدي
tautology	تحصيل حاصل
arbitrary , authoritarian	تحكمي
imagination	تخيل
ideational	تخيلي
tolerance	تسامح
authoritarian	تسلطي
pessimism	تشاؤم
evolution	تطور
development	تطوير
transcendence	تعالى
verbalization	تعبير باللفظ
fanaticism	تعصب
intellectualism	تعقلية
generalization	تعميم
explanation	تفسير

refutation	تفنيد
assertion , statement	تقرير
technology	تكنولوجيا
symmetry	تماثل
correspondence	تناظر
homeostasis	تناغم
repulsion	تنافر
enlightenment	تنوير
expectations	توقعات

(ث)

culture	ثقافة
---------	-------

(ج)

restriction functional calculus	الجبر الدالي المقصور
calculus of classes	جبر الفصول
propositional calculus	جبر القضايا
dialecticians	جدليون
molecule	جزيء
social totality	جملة اجتماعية
megalomania	جنون العظمة
ignorance	جهل

(ح)

state	حال
deterministic	حتماني
determinism	حتمية
argument	حجة
event	حدث
conjecture , intuition	حدس
freedom	حرية
reasonableness	حصافة
truth , verity	حقيقة
judgement , verdict	حكم
prejudice	حكم مسبق

(خ)

false	خاطيء
superstition	خرافة
primordial cell	خلية بدائية

(د)

darwinism	دارونية
milky way	درب التبانة
thesis	دعوى
antithesis	دعوى نقيضة
dogmatism	دوجماتية

cycle	دورة
democracy	ديموقراطية

(د)	
subjectivism	ذاتانية
subjective	ذاتي
atomists	ذريون
engrams	نكريات
mind	ذهن
intellectual	ذهني

(ر)	
opinion	رأى
reduction	رد
symbolism	رمزية
view	رؤية

(س)	
negation	سلب
authority	سلطة
descendants	سلان
behaviourism	سلوكية
psychology	سيكولوجيا

(ش)

explanatory	شارح
polytheism	شرك
initial conditions	شروط مبدئية
totalitarian	شمولي

(ص)

true	صحيح
clite	صفوة
formalism	صورية
mysticism	صوفية

(ط)

	طابعي
characterological	طاريء
emergent	طود
phase	

(ع)

	علمية
nihilism	عدوانية
aggression	عقل
intellect , reason	عقلانية

rationalism	علم الأخلاق
ethology	علم زائف
pseudoscience	علم الكونيات
cosmology	علمي
causal	عواطف
passions	عيني
concrete	

(ع)

arrogance	غطرسة
anonymity	غفلة

(ف)

fascism	فاشية
individualistic	فرداني
hypothesis	فرض
idea	فكرة
philosophy	فلسفة
refute	فند
superrational	فوق عقلية
physics	فيزياء
physicalism	فيزيقانية
physical	فيزيقي

(ق)

inmate	قاملن
rule	قاعدة
law	قانون
a priori	قبلي
decision	قرار
proposition	قضية
conviction	قناعة
value	قيمة
dignity	كرامة
discovery	كشف
cynicism	كلية
quantum	كم
Copernicus	كوبرنيك
cosmology	كوزمولوجيا

(ج)

agnostic	لا أدري
indeterminism	لا حتمية
irrationalism	لا عقلانية
immaterialism	لامادية
infinite	لامتناهي
actual infinite	اللامتناهي الواقعي
fallibilism	لا معصومية

uncertain	لا يقيني
language	لغة
tabula rasa	لوحة مصقول
liberal	ليبرالي

(م)

materialism	مادية
marxism	ماركسية
essence	ماهية
theme	مبحث
principle	مبدأ
continuum	متصل
polyphonic	متعدد النغم
intolerant	متعصب
idealism	مثالية
predicate	محمول
scholasticism	المدرسة اللاهوتية
humanism	المذهب الانساني
expressionism	المذهب التعبيري
aestheticism	المذهب الجمالي
sensationalism	المذهب الحسي
naturalism	المذهب الطبيعي
futurism	مستقبلية
gene pool	مستودع جيني

postulates	مُسَلَّمات
universe of sets	مشتمل فئات
approach	معالجة
knowledge	معرفة
cognitive	معرفي
infallible	معصوم من الخطأ
intelligible	معقول
normative	معياري
explicandum	المُفسَّر
prmisscs	مقدمات
antinomy	مُناقضة
logic	منطق
utility	منفعة
method	منهج
institutional	مؤسسي
conventionalism	مواضعة
objective	موضوعي
niche	موطن
situation	موقف
stance	موقف عقلي
problem situation	موقف مشكلة

(ن)

scientism	النزعة التعاليمية
-----------	-------------------

propensity	النزعة الطبيعية
logicism	النزعة المنطقية
relativity	نسبية
relativist	نسبوي
speculative	نظري
theory	نظرية
axiomatic set theory	النظرية الشكلية للفئات
set theory	نظرية الفئات
quantum theory	نظرية الكم
abstract set theory	النظرية المجردة للفئات
criticism	نقد
criticist	نقداني
critical discursive	نقد استطرادي
refute	نقض
refutation	نقض
paradigm	نموذج قياسي
ultimate	نهائي

(و)

monism	واحدية
reality	واقع
real	واقعي
existentialism	وجودية
tutelage	وصاية

positivism	وضعية
signaling function	وظيفة إشارية
consciousness	وعى
apperception	وعى ذاتي

(٥)

utopia	يوتوبيا
--------	---------

اقرا في هذه السلسلة

برتراند راسل	احلام الاعلام وقصص اخرى
ي . راندونسكابا	الالكترونيات والحياة الحديثة
اللس مكسلي	نقطة مقابل نقطة
ت . و . فريمان	الجغرافيا في مائة عام
رايموند وايامز	الثقافة والمجتمع
ر . ج . فوديس	تاريخ العلم والتكنولوجيا (٢ ج)
ليستريل راي	الأرض الغامضة
والتر ألن	الرواية الإنجليزية
لويس فارغاس	الرشد في المسرح
فرانسوا مومس	آلهة مصر
د . قدرى حفي و آخرون	الإنسان المصري على الشاشة
اولاج فولكف	القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة
هاشم النحاس	الهوية القومية في السينما العربية
نيفيد وليم ماكوال	مجموعات اللقود
عزيز الشوان	الموسيقى - تعبير نفسي - ومنطق
د . محسن جاسم الموسوي	عصر الرواية - مقال في النوع الأدبي
اشراف ص . بي . كوكس	ميلان توماس
جون لويس	الإنسان ذلك الكائن الفريد
جول ويست	الرواية الحديثة
د . عبد المصطفى شعراوي	المسرح المصري المعاصر
انسور المسدوبى	على محمود طه
بيل شول وألفريد	القوة النفسية للأهرام
د . صفاء خلوصي	فن الترجمة
رالف ثي ماتلر	تولستوى
فيكتور برومبير	ستالين

رسائل وأحاديث من الخلفى	فيكتور هوجو
الجزء والكلمة (محاورات في ضمائر الفيزياء الذرية)	فيرنر هايزنبرج
التراث القامض ماركس والماركسيون	سبلى موه
فن الأتوب الروائى عند تولستوى	ف . ع . أننيكوف
أدب الأطفال	هادى نعمان الهيتى
أحمد حسن الزيات	د . نعمة رحيم الزاوى
أعلام العرب فى الكيمياء	د . فاضل أحمد الطائى
فكرة المسرح	جلال المشرى
الجميم	هنرى باروس
صنع القرار السياسى	المسيك خليفة
التطور المعنوى للإنسان	جاكوب برونوسكى
هل تستطيع تعليم الأخلاق للأطفال ؟	د . روجر ستروجان
تربية الدواجن	كاثى ثير
الموتى وعالمهم فى مصر القديمة	ا . سبنسر
التصل والخطب	د . ناهوم بيتروفيتش
سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى	جوزيف دامموس
سياسة الولايات المتحدة الأمريكية ١٩٤٠ - ١٩١٤	د . لينوار تلامبرز رايت
كيف تعيش ٣٦٥ يوماً فى السنة المستطلة	د . جون شلدر
أثر الكوميديا الإلهية إيللى فى الفن التشكيلى	بيير البير
الأدب الروس قبل الثورة البلشفية	الكسندر غيروال وميه
ويمسكيا	د . رمسيس عوشى
حركة عدم الانحياز فى عالم متغير	د . محمد نعمان جلال
الفكر الأوربي الحديث (٤ ج)	فرانكلين ل . بارو
الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى	شركت الريعى
١٩٨٥ - ١٩٨٥	د . محيى الدين أحمد حسين
المتشكلة الأسرية والإبقاء الصغار	

تأليف : ج - دافلى انندو

جوزيف كوزراد

د - جوهان بروشنر

طاققة من العلماء الأمريکین

د - السيد علیوة

د - مصطفى منانى

صبرى الفضل

فرانکلین ل - باومر

جابريل باير

انطونى دى كرمبنى

دوليت صوين

زافيلسكى ف - س

ابراهيم القرشارى

بيتر رداى

جوزيف داموس

س - م پيرا

د - عاصم محمد رزق

رونالد - سمپسون

ونورمان د - اندرسون

د - آثور عبد الملك

ولت وثمان روستو

فريد - س - هيس

جون پوزكهارت

الان كلسميار

سامى عبد المعطى

فريد هويل

شاندرا يكراماسينج

حسين خلى المنهنس

دوى دويرتسون

دورکاس مالکينتو

هانم النحاس

نظريات العلم الكبرى

مقاررات من الالب القصص

الحياة فى الكون كيف نشأت واين توجد؟

حرب الفضاء

ادارة الصراعات الدولية

الميكروكمبيوتر

مقاررات من الالب اليابانى

الفكر الأوروبى الحديث ٢ ج

تاريخ ملكية الاراضى فى مصر الحديثة

اعلام الفلسفة السياسية للعامة

كتابة السيناريو للسينما

الزمن وقباصه

اجهزة تكيف للهواء

الخمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى

سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى

التجربة اليونانية

مراكز الصناعة فى مصر الإسلامية

العلم والطلاب والمدارس

الشارع المصرى والفكر

حوار حول التنمية الاقتصادية

تبسيط الكيمياء

المصادر والتقاليد المصرية

التحقوق السينمائية

التخطيط للسياسة

الميدور الكوفية

دراما الشافطة (٢ ج)

الهيرويين والايغز

صور الفرياقية

تمبيب مطوقة على الشافطة

د . محمود مري طه
بيتر لوري
بوريس فيدوروفيتش ميرجيف

ويليام بينز
ديفيد لندون
أحمد محمد الشنواني
جميعها : جون ر . بورر

ولتون جولدينجر
أرنولد توينبي

د . صالح رضا
م . م . كنج وآخرون
جودج جاموف
د . السيد طه أبو سديرة

جاليليو جاليلي
أريك موريس وآلان هو
سيريل السريد
آرثر كينستر

جون بورر
ب . كومان
د . ج . فوريس
توماس هـ . هاريس

مجموعة من الباحثين
روي أرمز
ناجاي متشيو

بول هاريسون
ميخائيل ألي ، جيمس ألفرد

فيكتور مورجان
أحمد محمد كمال اسماعيل

أبو القاسم الفردوسي
بيوتون بورتر
محمد فؤاد ، كوبريلي

الكمبيوتر في مجالات الحياة
المخبرات حقائق اجتماعية ونفسية
وعقائد الأعضاء من الألف إلى الياء
الهندسة الوراثية
تربية أسماء الزينة
كتب غيوت الفكر الانساني (٢ ج)
الفلسفة وقضايا العصر (٢ ج)

الفكر التاريخي عند الإغريق
قضايا وملاح في الفن التشكيلي للعصر
التغذية في البلدان النامية
بداية بلا نهاية
الحرف والصناعات في مصر الإسلامية
حوار حول التنظيم الرئيسي

للكون
الزهاب

الثلاثون
القبيلة الثالثة عشرة
الفلسفة وقضايا العصر (ج)
الأساطير الأفريقية والرومانية
تاريخ العلم والتكنولوجيا

التوافق النفسي
الدليل البيولوجي
لغة الصورة

الثورة الإسلامية في اليابان
العالم الثالث عند
الانقراض الكبير

تاريخ التنوع
التحليل والتوزيع الأوكسسترالي
الشاهنامة (٢ ج)
الحياة الكريمة (٢ ج)
قيام الدولة العثمانية

عن النقد السينمائي الأمريكي

ترانيم زواشت

السينما العربية

لبل تنظيم المساحف

سقوط المطر وقصص أخرى

جماليات فن الأفراح

التاريخ من شتى جوانبه (٢ ج)

الحملة الصليبية الأولى

التمثيل للسينما والتلفزيون

العثمانيون في أوربا

صناع الخلود

الكنائس القبطية القديمة في مصر (٢ ج)

رحلات فارتيما

انهم يصنعون البشر (٢ ج)

في النقد السينمائي الفرنسي

السينما الخيالية

السلطة والفرد

الأزهر في ألف عام

رواد الفلسفة الحديثة

سفر تامه

مصر الرومانية

كتابة التاريخ في مصر القرن التاسع عشر جاك كرابس حوزبور

الاتصال والهيمنة الثقافية

مختارات من الآداب الآسيوية

كتب غيرت الفكر الانساني (٣ ج)

الشموس المتفجرة

مدخل الى علم اللغة

حديث النهر

من هم الكتار

امرارد ميوي

اختيار / د - فيليب عطية

اعداد / موني براج وآخرون

آدامز فيليب

نادين جورديمر وآخرون

زيجمونت هينر .

ستيفن اوزمنت

جوناثان ويل سميت

توني بار

بول كولز

موريس بيد برايد

الفريد ج - بتلر

رودريجو فارتيما

فانس بكارد

اختيار / د - رفيق الصمان

بيتر نيكوللز

برتراند راصل

بينارد دودج

ريتشارد شاختر

ناصر خسرو علوي

تفنتلي لوييس

هريبرت شيلز

اختيار / صبري الفضل

احمد محمد الشنواني

اسحق عظيموف

لورييتو تود

اعداد / سوريال عبد الملك

د - ابرار كريم الله

اعداد / جاير محمد الجزائر

ج ٥ - ج ٦ - واز

جوستاف جروندياوم

ستيفن وانسيما

أرتولد جزل

بادي أرتيمود

برنيسلاو مالينوفسكي

جلال عبد الفتاح

محمد زيتيم

مارتن فان كريفلد

سونداري

فرانسيس ج برجين

جى كارفيسل

الفين تولد

توماس ليبهارت

اعداد كريستيان سالين

بول وارن

الحاج يوسف

اعداد محمود سامي عطا الله

جورج ستاير

كريستيان دي روش

ستافلى جيه سولومون

جوزيف - م - بوجز

ماستريقت

معالم تاريخ الإنسانية ٤

مضارة الاسلام

العملات الصليبية

الطفل ٢

الروايات للطريق الآخر

المسحر والعلم والدين

تكون - ذلك للجهول

تكنولوجيا فن الزجاج

حرب المستقبل

المنظمة الجوهريّة



الاعلام التطبيقي

تبسيط المفاهيم للكتاب

تقوى

General Organization of Scientific Research

dna Library

فن الايام واليات

السيناريو في السينما

خطايا نظام النجم الأمريكي

رحلة جوزيف بنى

الفيلم التسجيلي

بين تولستوى وموسستويسكى

ثلاثة الفرعونية

انواع الفيلم الأمريكي

فن الفرجه على الافلام

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٦/٣٦٢

L.S.B.N 977-01-4696-X

إن البحث عن عالم أفضل مهمة لا تكتمل أبداً، ولكننا
أبداً ليست عبثاً. والمقالات والمحاضرات التي يضمها هذا
الكتاب ترسم الكثير من النواحي المعروفة وغير
المعروفة في فكر السير كارل بوبر. تتجول المناقشات ما
بين مشاكل السياسة وتاريخ الفلسفة. وبدأيات التأمل
العلمي لدى الإغريق، وتعرض لكبار رموز التنوير مثل
فولتير وكانط. وللعلاقة ما بين العلم والفن، ودور العلم
في حضارتنا، ودور النقد الذاتي في الفنون.

والكتاب يقدم تبصرات جديدة مثيرة وهامة في
فكر واحد من أكبر فلاسفة عصرنا.

ولد السير كارل بوبر في فيينا في ٢٨ يوليو ١٩٠٢
وهاجر إلى إنجلترا حيث استقر وتوفي في ١٧ سبتمبر
١٩٩٤. كان من أكبر الفلاسفة المناصرين من أجل حرية
البشر، وواحد من أكبر نقاد الماركسية وغيرها من
الأيديولوجيات الشمولية.